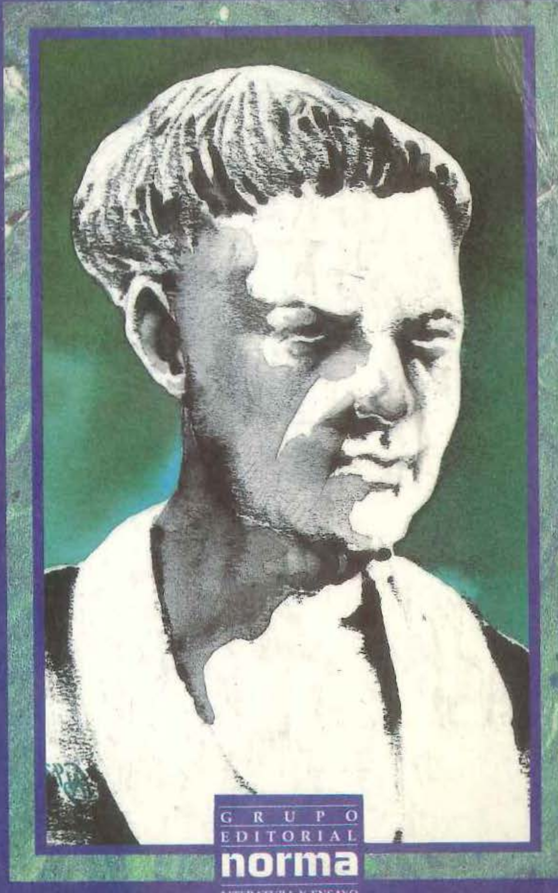
GUILLERMO DE OCKHAM

SUMA DE LÓGICA



GRUPO EDITORIAL
norma
LITERATURA Y ENSAYO

POR LA OTRA CARA DE ESTE LIBRO:
A PROPÓSITO DE GUILLERMO DE OCKHAM
Y SU OBRA

SUMA DE LÓGICA

GRUPO EDITORIAL NORMA

GUILLERMO DE OCKHAM

SUMA DE LÓGICA

TRADUCCIÓN DE

Alfonso Flórez Flórez



GRUPO EDITORIAL NORMA

Barcelona, Buenos Aires, Caracas,
Guatemala, México, Miami, Panamá, Quito, San José,
San Juan, San Salvador, Santafé de Bogotá, Santiago, São Paulo.

Título original en latín:
Summa Logicae

A. A. 53550 Santafé de Bogotá, Colombia
Impreso por Carvajal S.A., Imprelibros
Impreso en Colombia - Printed in Colombia
Editora: Consuelo Gaitán Gaitán
Ilustración de cubierta:
Henry González y Nancy Granada
Diseño de la colección y de carátula:
Interlínea Editores

1ª edición, abril 1994
ISBN: 958-04-2695-3
C.C. 22008404

CONTENIDO

1. Sobre la definición del término y su división en general 13
2. Sobre la división del término, y de los diversos modos en que se puede tomar este nombre 'término' en especial 16
3. Sobre la división del término simple 18
4. Sobre la división de los términos en categoremáticos y sincategoremáticos, que es común tanto a los términos mentales como a los hablados 23
5. Sobre la división del nombre en concreto y abstracto 24
6. Que el nombre concreto y el abstracto a veces significan lo mismo 28
7. Se investiga la naturaleza de estos nombres concretos y abstractos 'hombre' y 'humanidad' 'animal' y 'animalidad' y de qué modo sean nombres sinónimos 32
8. Sobre los nombres abstractos que incluyen implícitamente (*aequivalenter*) algunos sincategoremas o algunas determinaciones adverbiales 41
9. Sobre los nombres concretos y abstractos de los que los abstractos no suponen sino por muchos tomados al tiempo y los concretos se pueden verificar de uno solo 47

10. Sobre la división de los términos en meramente absolutos y connotativos 48
11. Sobre la división de los nombres que significan a voluntad, a saber en nombres de primera imposición y en nombres de segunda imposición 52
12. Qué es primera intención y qué segunda y cómo se distinguen recíprocamente 56
13. Sobre la división de los nombres y de los términos en equívocos, unívocos y denominativos, y qué es equívoco y de cuántos modos se dice 59
14. Sobre este término común 'universal' y sobre el 'singular' opuesto a él................ 63
15. Que el universal no es cosa alguna fuera del alma 66
16. Sobre la opinión acerca del ser del universal: ¿de qué manera tiene ser fuera del alma? Contra Escoto 71
17. Sobre la solución de las dudas que se pueden suscitar contra lo dicho 74
18. Sobre los cinco universales y de su suficiencia 81
19. Sobre el individuo que se comprende bajo cualquier universal 85
20. Sobre el género: ¿qué es género? 87
21. Sobre la especie 90
22. Sobre la comparación recíproca del género y de la especie 92
23. Sobre la diferencia 96
24. Sobre el propio 102
25. Sobre el accidente 105
26. Sobre la definición: ¿de cuántos modos se dice la definición? 109
27. Sobre este nombre 'descripción' 116

28. Sobre la definición descriptiva 117
29. Sobre estos términos 'definido' y 'descrito'. 118
30. Sobre este término 'sujeto' 119
31. Sobre este término 'predicado' 121
32. ¿De qué modo se dice que el predicado
existe en el sujeto? 122
33. Sobre este término 'significar' 123
34. Sobre este término 'dividirse' 126
35. Sobre este término 'todo' 128
36. Sobre este término 'opuestos' 129
37. Sobre este término 'pasión' 135
38. Sobre este término 'ente' 137
39. Sobre este término 'uno' 140
40. Sobre este término 'predicamento' 143
41. Sobre el número de predicamentos 147
42. Sobre el predicamento de la sustancia 152
43. Sobre las propiedades de la sustancia 159
44. Sobre el predicamento de la cantidad 170
45. Sobre las objeciones a dicha opinión 179
46. Sobre aquellas cosas que se dan en el
género de la cantidad 187
47. Sobre las propiedades de la cantidad 192
48. Cómo hay que responder a los que
sostienen que la cantidad es una cosa
absoluta, diferente de la sustancia y de
la cualidad y de qué modo hay que
exponer a Aristóteles 196
49. Sobre el predicamento 'para algo' 197
50. Que la relación no es una cosa diferente
de la cosa absoluta 204
51. Sobre las objeciones que se pueden
presentar contra lo dicho 208
52. De aquellos términos que según esa opinión
se hallan en el género de la relación o para
algo 219

53. Sobre las propiedades de los relativos 224
54. Sobre los relativos: qué hay que decir según los que sostienen la opinión contraria, a saber, que es alguna cosa distinta de una cosa absoluta 227
55. Sobre el predicamento de la cualidad 230
56. Sobre el predicamento de la cualidad según otra opinión 233
57. Sobre el predicamento de la acción 234
58. Sobre el predicamento de la pasión 239
59. Sobre el predicamento 'cuándo' 240
60. Sobre el predicamento 'dónde' 244
61. Sobre el predicamento de la posición 245
62. Sobre el predicamento del hábito 245
63. Sobre la suposición del término en las proposiciones 246
64. Sobre la división de la suposición 248
65. Cuándo un término en la proposición puede tener suposición personal, simple o material 251
66. Sobre las objeciones que pueden presentarse contra lo dicho 253
67. Sobre la suposición material en especial 261
68. Sobre la suposición simple 262
69. Sobre la suposición personal 263
70. Sobre las divisiones de la suposición personal 265
71. Cuándo un término común tiene una suposición y cuándo otra 269
72. Sobre las dudas que se pueden presentar contra lo dicho 270
73. Sobre la suposición sólo confusa y sus reglas 285
74. Sobre la suposición confusa y distributiva y sus reglas 288

75. Cómo supone el predicado en proposiciones con verbos como 'comenzar' y 'dejar' 291
76. Sobre la suposición de los términos relativos, tomando el relativo como lo toma el gramático y no como lo toma el lógico 294
77. Sobre la suposición impropia 299

The Franciscan Institute, de la St. Bonaventure University, Nueva York, realizó y publicó la edición crítica de las obras teológicas y filosóficas de Guillermo de Ockham. Estas se publicaron en dos series: *Opera Theologica* (OTh), 10 volúmenes, 1967-1985, y *Opera Philosophica* (OPh), 7 volúmenes, 1974-1988. El texto que sigue corresponde a la primera de las tres partes de *Logica maior* o *Summa Logicae*, contenida en el volumen 1 de OPh. Los números en los márgenes corresponden a la paginación de esta edición crítica.

PRIMERA PARTE:
SOBRE LOS TÉRMINOS

/ [Cap. 1. Sobre la definición del término y su división en general] 7

Todos los que estudian la lógica se proponen mostrar que los argumentos se componen de proposiciones y las proposiciones de términos. El término no es, entonces, sino la parte próxima de la proposición. Pues Aristóteles al definir el término en los *Primeros analíticos*, I, dice: "Llamo término aquello en que se resuelve la proposición, como el predicado y [o] aquello de lo que es predicado, sea unido o dividido en cuanto a ser o no ser"[1].

Pero aunque todo término sea parte de la proposición, o pueda serlo, sin embargo no todos los términos son de la misma naturaleza; y, por lo tanto, para el perfecto conocimiento de los términos es necesario conocer de antemano algunas divisiones de los términos.

Pero hay que notar que así como según Boecio, en el *Comentario a 'Sobre la interpretación'*, I[2], la oración es triple, a saber, escrita, hablada y concebida –teniendo ser sólo en el intelecto–, así, el término es triple, a saber, escrito, hablado y concebido. El término escrito es una parte de una proposición transcrita en algún cuerpo, que se ve, o se puede ver, con el ojo corporal. El término hablado es una parte de la proposición proferida por la boca y apta por naturaleza para ser oída por el oído corporal. El término concebido es una

intención o pasión del alma que naturalmente significa o cosignifica algo, es apto por naturaleza para ser parte de la proposición mental, y por lo mismo es apto por naturaleza para suponer (*supponere*). Estos términos concebidos y las proposiciones que se forman con ellos son, entonces, aquellas palabras mentales de las que San Agustín dice, en el *Tratado sobre la Trinidad*, XV[3], que no son de ninguna lengua, porque permanecen sólo en la mente y no pueden proferirse al exterior, si bien las voces, como signos subordinados a ellas, se pronuncian al exterior.

Digo que las palabras (*voces*) son signos subordi-
8 nados a los conceptos o intenciones / del alma, no porque tomando en sentido propio este vocablo 'signos', las palabras mismas signifiquen siempre en sentido primero y propio los conceptos mismos del alma, sino porque las palabras se imponen para significar aquellas mismas cosas que son significadas por los conceptos de la mente, de tal modo que el concepto significa primaria y naturalmente algo y secundariamente la palabra significa eso mismo; y en tanto que palabra instituida para significar algo significado por el concepto de la mente, si aquel concepto cambiara su significado, por lo mismo (*eo ipso*), la palabra misma, sin nueva institución, cambiaría su significado. Y por lo tanto, el Filósofo dice que las palabras son "señales de las pasiones que hay en el alma"[4]. También Boecio se propone [mostrar] eso cuando dice que las palabras significan conceptos[5]. Y generalmente todos los autores cuando dicen que todas las palabras significan pasiones o son señales de ellas, no pretenden [mostrar] sino que las palabras son signos que significan secundariamente aquellas cosas que se suscitan

primariamente por las pasiones del alma, aunque algunas palabras susciten primariamente pasiones del alma o conceptos que, sin embargo, secundariamente suscitan otras pasiones del alma, como se mostrará más adelante. Y lo que se ha dicho de las palabras respecto de las pasiones o de las intenciones o de los conceptos, lo mismo hay que entenderlo, proporcionalmente en cuanto a esto, de las cosas escritas en relación con las palabras.

Pero entre estos términos se descubren algunas diferencias. Una es que el concepto o pasión del alma significa naturalmente aquello que significa, pero el término hablado o el escrito nada significa sino por institución voluntaria. De lo que se sigue otra diferencia, [pues] es claro que el término hablado o el escrito puede cambiar su significado a voluntad, pero el término concebido no cambia su significado a voluntad de cualquiera.

Sin embargo, en razón de los insolentes, hay que saber que signo se toma de dos modos. De un modo, [se toma signo] por / todo aquello que, aprehendido, 9
hace llegar al conocimiento de alguna otra cosa, aunque no haga llegar a la mente al conocimiento primero de eso –como se ha mostrado en otro lugar[6]– sino al [conocimiento] actual a partir del [conocimiento] habitual de lo mismo. Y así la palabra significa naturalmente, como cualquier efecto significa por lo menos su causa; como también el círculo significa el vino en la taberna[6 bis]. Pero aquí no hablo de signo de este modo tan general. Se toma signo de otro modo por aquello que hace llegar al conocimiento de algo, y es apto naturalmente para suponer por ello o [es apto para ser] añadido a [signos] tales en la proposición,

como son los sincategoremas y los verbos y aquellas partes de la oración que no tienen una significación determinada, o es apto naturalmente para componerse de tales, como es la oración. Y tomando así este vocablo 'signo', la palabra (*vox*) de nada es signo natural.

[Cap. 2. Sobre la división del término, y de los diversos modos en que se puede tomar este nombre 'término' en especial]

Pero hay que saber que este nombre 'término' se toma de tres modos. Del primer modo, se llama término todo aquello que puede ser cópula o extremo de la proposición categórica, es decir, sujeto o predicado, o también la determinación del extremo o del verbo. Y también de este modo una proposición puede ser término, en la medida en que puede ser parte de la proposición. Pues ésta es verdadera 'el hombre es animal, es una proposición verdadera', en la que toda la proposición 'el hombre es animal' es el sujeto, y 'una proposición verdadera' es el predicado. De otro [modo] se toma este nombre 'término' según se distinga como contrario de la oración; y así todo [elemento] simple (*incomplexum*) se llama término. Así hablé del término en el capítulo precedente. De un tercer modo, más preciso y estricto, se comprende 'término' como aquello que tomado significativamente puede ser sujeto o predicado de la proposición. Y de este modo ningún verbo, ni conjunción ni adverbio ni preposi-
10 ción / ni interjección es término; también muchos nombres no son términos, a saber, los nombres

sincategoremáticos, porque aunque tales pueden ser extremos de proposiciones si se toman de modo material o simple (*simpliciter*), sin embargo, cuando se toman significativamente no pueden ser extremos de las proposiciones. De allí que esta oración 'lee, es un verbo' es concordante y verdadera si este verbo 'lee' se toma materialmente, pero si se tomase significativamente no sería inteligible. Semejante es el caso de 'todo, es nombre'; 'antiguamente, es adverbio'; 'si, es conjunción'; 'de, es preposición'. Y de este modo el Filósofo toma el término cuando lo define en los *Primeros analíticos*, I[7].

Pero no sólo un [elemento] simple puede ser término, si se toma así el término, sino también [puede serlo] el compuesto de dos simples, a saber, el compuesto de adjetivo y sustantivo; y también el compuesto de participio y adverbio o de preposición con sus casos, puede ser término, en la medida en que puede ser sujeto o predicado de la proposición. También en esta proposición 'todo hombre blanco es hombre' ni 'hombre' ni 'blanco' es el sujeto, sino toda la expresión 'hombre blanco'. De modo semejante en 'el que corre rápidamente es hombre' ni 'el que corre' ni 'rápidamente' es el sujeto, sino este todo 'el que corre rápidamente'.

Pero hay que saber que no sólo el nombre tomado en nominativo (*in recto*) puede ser término, sino que también el caso oblicuo puede ser término, porque puede ser sujeto de la proposición y también predicado. Sin embargo, el [caso] oblicuo[7 bis] no puede ser sujeto respecto de cualquier verbo: pues no está bien dicho 'del hombre ve el asno', aunque bien se diga 'del hombre es el asno'. Pero de qué modo y en relación

con qué verbos puede el [caso] oblicuo ser sujeto y en relación con qué verbos no [puede serlo], [es cosa que] concierne al gramático, a quien corresponde considerar las construcciones de las palabras.

11 / *[Cap. 3. Sobre la división del término simple]*

Vista la equivocidad de este nombre 'término', hay que proseguir con las divisiones del término simple. Pues no sólo el término simple se divide –en término hablado, escrito y concebido– sino que también cada miembro en particular se subdivide de manera parecida. Ya que así como de las palabras unas son nombres, otras son verbos, otras son de otras partes, porque unas son pronombres, otras participios, otras adverbios, otras conjunciones, otras preposiciones, y de modo parecido [sucede] con lo escrito, así de las intenciones del alma unas son nombres, otras verbos, otras son de otras partes, porque unas son pronombres, otras adverbios, otras conjunciones, otras preposiciones.

Pero se puede dudar de si a los participios de los vocablos [hablados] y de [los términos] escritos corresponden en la mente algunas intenciones diferentes de los verbos, pues no se ve que sea muy necesario poner tal pluralidad en los términos mentales. Pues parece que el verbo y el participio del verbo tomado con este verbo 'es' siempre equivalen en significación. Por esto, así como la multiplicación de nombres sinónimos no se encuentra en necesidad de su significación, sino en razón de la belleza del discurso o de una causa accidental parecida, porque cualquier cosa que se

signifique con todos los nombres sinónimos puede expresarse suficientemente con uno de ellos, y de aquí que una multitud de conceptos no corresponde a una pluralidad tal de sinónimos, por lo tanto parece que la distinción entre los verbos hablados y los participios no se encuentra en necesidad de su expresión, pues parece que no es necesario que a los participios hablados correspondan en la mente conceptos distintos. Y de los pronombres se puede dar una duda parecida.

Pero hay entre los nombres hablados y los mentales una diferencia, porque aunque a todos los accidentes gramaticales a los que les corresponden nombres mentales / también les corresponden nom- 12
bres hablados, sin embargo no se da lo inverso, sino que algunos [accidentes gramaticales] son comunes tanto a éstos como a aquéllos, pero algunos son propios de los nombres hablados y escritos, pues cualesquier [accidentes] que correspondan a los [nombres] hablados corresponden a los escritos y viceversa. Los accidentes comunes a los nombres hablados y mentales son el caso y el número.

Así como estas proposiciones habladas 'el hombre es animal', 'el hombre no es los animales' tienen distintos predicados de los que uno es de número singular y el otro [de número] plural, así las proposiciones mentales –que la mente [enuncia] antes de cualquier palabra– de las que una dice que el hombre es animal y otra dice que el hombre no es los animales, tienen distintos predicados, de los que uno puede decirse que es de número singular y el otro [de número] plural.

De modo semejante, así como estas proposiciones habladas 'el hombre es hombre' y 'el hombre no es del

hombre' tienen predicados distintos que varían por el caso, así proporcionalmente hay que decirlo de las proposiciones mentales correspondientes.

Pero, los accidentes propios de los nombres hablados y escritos son el género y la declinación (*figura*). Pues tales accidentes no se dan por necesidad de la significación de los nombres. Y así sucede que a veces dos nombres son sinónimos y sin embargo son de géneros distintos o de declinaciones distintas, pues no es preciso atribuir tal multiplicidad a los signos naturales. De aquí que cualquier pluralidad y variedad de tales accidentes, que pueda convenir a los nombres sinónimos, puede conformemente retirarse de los [nombres] mentales.

Puede ser difícil [determinar] si los comparativos convienen sólo a los nombres instituidos a voluntad, pero como [esto] no es de gran utilidad lo omito.

13 / Acerca de la cualidad se pueden presentar dificultades parecidas, que en otro lugar examinaré detenidamente[8].

Por lo dicho puede la persona diligente juzgar con claridad que aunque a veces puede una proposición –en razón de la cosa significada– verificarse y otra falsificarse, a partir de la sola variación de los accidentes de sus términos, es decir, caso, número y comparativo, esto, sin embargo, nunca sucede en razón del género y de la declinación. Pues aunque con frecuencia sea preciso considerar el género por la coherencia de la oración –pues ésta es coherente 'el hombre es blanco' y ésta incoherente 'el hombre es blanca', [y ello] sucede por la sola diferencia del género–, sin embargo supuesta la coherencia nada se obtiene [sabiendo] de qué género o de qué declinación sea el

sujeto o el predicado. Pero ciertamente es necesario examinar de qué número o de qué caso es el sujeto o el predicado, para saber si una proposición es verdadera o falsa. Pues ésta es verdadera 'el hombre es animal' y ésta es falsa 'el hombre es los animales', y así de todo lo demás.

Y así como algunos accidentes son propios de los nombres hablados y escritos, algunos son comunes a aquéllos y a los mentales; algo parecido hay que decir de los accidentes de los verbos. Los comunes son modo, voz (*genus*), número, tiempo, persona. En cuanto al modo es claro, pues una oración mental diferente corresponde a esta oración hablada 'Sócrates lee' y a esta otra 'ojalá Sócrates leyera'. De la voz es claro, pues una oración mental diferente corresponde a esta oración hablada 'Sócrates ama' y a esta 'Sócrates es amado'. Sin embargo, en la mente no hay sino tres voces, pues los verbos (*vocalia*) deponentes y comunes no se encuentran en necesidad de la significación, ya que los verbos comunes equivalen a activos y pasivos y los deponentes a neutros o activos, y por lo tanto no es preciso colocar en los verbos mentales una pluralidad tal. Del número también es claro, pues distintas oraciones mentales corresponden a éstas 'tú lees', 'vosotros leéis'. Lo mismo sucede en el caso del tiempo, pues a éstas / 'tú lees', 'tu leíste' corres- 14
ponden distintas oraciones mentales. Esto mismo es claro de la persona, como que a éstas 'tú lees', 'yo leo' corresponden otras [oraciones mentales].

Pero uno se puede convencer de que sea necesario establecer tales nombres mentales y verbos y adverbios y conjunciones y preposiciones porque a toda oración hablada corresponde otra [oración] mental en la

mente, y por lo tanto así como aquellas partes de la proposición hablada que se imponen en razón de la significación son distintas, así las partes de la proposición mental correspondiente son distintas. Por esto, así como los nombres hablados y los verbos y los adverbios y las conjunciones y las preposiciones son necesarias en las diversas proposiciones y oraciones habladas –porque es imposible expresar con sólo nombres y verbos lo que puede expresarse con aquéllas y otras partes [del discurso]– también así son necesarias en las proposiciones mentales partes distintas parecidas [a aquéllas].

Pero los accidentes propios de los verbos instituidos son la conjugación y la declinación (*figura*). Sin embargo, a veces puede suceder que verbos de diversas conjugaciones sean sinónimos y que sean semejantes verbos de diversas declinaciones.

Por lo dicho, puede la persona diligente advertir lo que hay que decir proporcionalmente de las otras partes de la oración y de sus accidentes.

Y nadie se sorprenda de que yo diga que algunos nombres y verbos son mentales, más bien primero lea el *Comentario a 'Sobre la interpretación'* de Boecio, y allí mismo[9] hallará esto. Y por lo tanto cuando Aristóteles define por la palabra ya el nombre ya el verbo[10], hay que tomar allí nombre y verbo en un sentido más estricto, a saber como nombre y verbo hablado.

/ [*Cap. 4. Sobre la división de los términos en* 15 *categoremáticos y sincategoremáticos, que es común tanto a los términos mentales como a los hablados*]

El término, tanto el hablado como el mental, se divide todavía de otro modo, pues de los términos algunos son categoremáticos, algunos sincategoremáticos. Los términos categoremáticos tienen una significación definida y segura, así como el nombre 'hombre' significa todos los hombres y este nombre 'animal' todos los animales, y el nombre 'blancura' todas las blancuras.

Pero los términos sincategoremáticos –tales como 'cada', 'ninguno', 'alguien', 'todo', 'además', 'sólo', 'en tanto' y los de este estilo– no tienen significación definida y segura, ni significan cosas distintas de las cosas significadas por los categoremáticos, así como en el sistema numérico (*algorismo*) la cifra por sí sola nada significa, pero cuando se añade a otra cifra la hace significar, así el sincategorema propiamente hablando nada significa, pero añadido a otro hace a éste significar algo o hace que éste venga a suponer de un modo determinado por alguna cosa o cosas (*pro aliquo vel aliquibus*) o desempeña alguna otra función en relación con el categorema. De aquí que este sincategorema 'todo' no tenga significación segura alguna, pero añadido a 'hombre' hace a éste estar o suponer de un modo actual o confusa y distributivamente por todos los hombres; pero añadido a 'piedra' hace a este suponer por todas las piedras; y añadido a 'blancura' hace a este suponer por todas las blancuras. Y así como sucede con este sincategorema 'todo', lo mismo hay que sostener proporcionalmente de todos los otros,

aunque a distintos sincategoremas correspondan funciones distintas, como de algunos se mostrará más abajo.

Y si se sutilizase (*proterviatur*) que esta expresión 'todo' es significativa, luego algo significa, hay que
16 decir que no es / porque significa algo determinado que se dice significativa, sino porque hace a otro significar o suponer o estar por algo, como ya se explicó. Y así como este nombre 'todo' nada determinado y definido significa, según el modo de hablar de Boecio[11], así sucede con todos los sincategoremas y de un modo general con las conjunciones y las preposiciones.

Pero con algunos adverbios sucede de otro modo, porque algunos de ellos significan determinadamente aquello que significan los nombres categoremáticos, aunque conllevan otro modo de significar.

[Cap. 5. Sobre la división del nombre en concreto y abstracto]

Pero omitiendo otras partes de la oración, hay que hablar de los nombres, y primero hay que disertar sobre la división del nombre en concreto y abstracto.

Y hay que observar que los nombres son concretos y abstractos según tengan palabras que son semejantes en su principio, pero que no son semejantes en su terminación, como es claro con 'justo' y 'justicia', 'fuerte' y 'fuerza', 'animal' y 'animalidad', que comienzan con letras o sílabas parecidas pero no terminan en [algo] semejante. Y siempre o frecuentemente el abstracto tiene más sílabas que el concreto,

como aparece en los ejemplos citados. También el concreto, frecuentemente, es adjetivo y el abstracto sustantivo.

Pero hay muchos modos de los nombres concretos y abstractos. Pues a veces el concreto significa o connota o conlleva o da a entender alguna cosa, por la que también supone, que el abstracto / de ningún 17
modo significa ni en consecuencia supone de modo alguno por ella, como se tiene en 'justo' y 'justicia', 'blanco' y 'blancura' y [casos] semejantes. Pues 'justo' ciertamente supone por un hombre cuando se dice 'el justo es virtuoso'; pues no puede suponer por la justicia, pues aunque la justicia sea una virtud sin embargo no es virtuosa. Pero este nombre 'justicia' supone por una cualidad y no por un hombre. Y por esto ocurre que es imposible la predicación de tales [nombres] concretos de [nombres] abstractos, pues siempre suponen por cosas distintas tal concreto y el abstracto.

Ahora, hay tres especies o diferencias [específicas] inferiores de tales nombres. La primera es cuando el abstracto supone por cualquier accidente o forma realmente inherente al sujeto y el concreto supone por el sujeto del mismo accidente o forma y viceversa. El primer modo es de tales [como] 'blancura-blanco', 'calor-cálido', 'saber-sabiduría', en tanto se hable de las criaturas. Y así de los otros. Pues en todos éstos el abstracto supone por un accidente inherente a un sujeto y el concreto supone por el sujeto del mismo. El [caso] inverso ocurre en tales [como] 'flama-inflamado' (*ignis-igneus*), pues 'flama' supone por un sujeto e 'inflamado', que es concreto, por un accidente del mismo. Pues decimos que el calor es [algo] inflamado

y no [que es] una flama; de modo parecido decimos que esta sabiduría es humana y no [que es] un hombre.

La segunda diferencia de tales nombres se da cuando el concreto supone por una parte y el abstracto por un todo o viceversa, como en éstos 'ánima-animado'; pues un hombre es animado y no ánima, y por lo tanto 'animado' supone por un hombre y 'ánima' por una parte de él. Pero en éstas 'el alma es humana' y 'el alma no es un hombre', 'hombre', que es abstracto, supone por el todo y 'humano' por el alma, que es una parte.

Pero hay que observar que a veces el mismo concreto se toma equívocamente, pues unas veces el mismo concreto se da ya según la primera, ya según la segunda diferencia, así como este nombre 'animado' puede suponer por un todo, pues decimos que 'el hombre es animado'; y puede suponer por el sujeto que recibe el alma, pues decimos que un cuerpo, que
18 es / otra parte [diferente], es animado. Y como se da de este nombre así se da de muchos otros [nombres], que así se pueden tomar equívocamente.

La tercera diferencia de tales nombres se da cuando el concreto y el abstracto suponen por distintas cosas, de las que sin embargo ninguna de las dos es sujeto o parte de la otra. Y esto sucede de muchos modos: pues tales cosas a veces se tienen como causa y efecto, así como decimos que esta obra es humana y no [que es] un hombre; a veces así como el signo y el significado, así como decimos que la diferencia del hombre es diferencia esencial, no porque sea la esencia, sino porque es signo de alguna parte de la esencia; a veces así como la posición y lo puesto, así como decimos que éste es inglés y no [que es]

Inglaterra. De muchos otros modos también sucede esto, que dejo a personas que sean inteligentes para discutir.

Y así como en los primeros dos modos algo concreto supone por una parte o por una forma y lo abstracto por un todo o un sujeto, y algunas veces ocurre lo contrario, así sucede en este caso. Pues en ocasiones lo concreto supone por un efecto o un significado y lo abstracto por una causa o un signo, y a veces [ocurre] lo contrario. Y así [sucede] de todo lo demás contenido bajo este modo.

Y así como sucede que el mismo nombre es concreto de los primeros dos modos, pero entonces se está tomando equívocamente, así sucede que el mismo concreto lo es del primer modo y del tercero, o mejor dicho, el concreto puede ser de los tres modos. Y por esto estos tres modos inferiores no se distinguen del primer modo principal en que uno de ellos se niegue con toda generalidad de los otros, sino que cualquiera se separa particularmente de los otros, lo que basta para su distinción. También de modo parecido no es inconveniente que el mismo nombre sea concreto y abstracto respecto de diversos [nombres].

Hay que saber que a veces tenemos correspondientemente [un nombre] concreto, al que sin embargo, por razón de la pobreza de los nombres, ningún [nombre] abstracto corresponde, como es el caso de este nombre 'diligente' (*studiosus*) cuando se toma por virtuoso.

19 / *[Cap. 6. Que el nombre concreto y el abstracto a veces signifícan lo mismo]*

Además de los modos ya presentados, hay muchos otros [modos] de los nombres concretos y abstractos, de los que uno se da siempre que el nombre concreto y abstracto son sinónimos. Pero para que no se proceda equívocamente, hay que saber que este nombre 'sinónimos' se toma de dos modos, a saber [en sentido] estricto y [en sentido] amplio. [En sentido] estricto se dicen sinónimos aquellos [nombres] que todos los usuarios se proponen simplemente usar por lo mismo, y aquí no hablo así de sinónimos. [En sentido] amplio se dicen sinónimos aquéllos que significan simplemente lo mismo en todos los modos, de forma tal que nada se significa por uno en modo alguno que no se signifique en el mismo modo por el restante, aunque no todos los usuarios crean que se significa la misma [cosa], pero engañados consideran que algo se significa por uno que no se significa por el restante, así como si algunos considerasen que este nombre 'Dios' conlleva un todo y 'deidad' una parte de él.

En este segundo modo pretendo usar en este capítulo, y en muchos otros, este nombre 'sinónimos'. Y digo que el concreto y el abstracto a veces son sinónimos, así como según la intención del Filósofo[12] estos nombres son sinónimos 'Dios' y 'deidad', 'hombre' y 'humanidad', 'animal-animalidad', 'equino' y 'equinidad'. Y por esto es que tenemos muchos nombres semejantes a tales concretos, pero no [tenemos] [nombres] abstractos semejantes. Pues aunque los autores con frecuencia propongan este nombre 'humanidad' y este nombre 'animalidad' y a veces este

nombre 'equinidad', que corresponden como abstractos a estos nombres 'hombre', 'animal', 'equino', sin embargo rara vez o nunca se encuentran nombres tales [como] / 'bovinidad', 'asneidad', 'capreidad', 'blancuridad', 'negruridad', 'coloridad', 'dulzuridad', aunque estos nombres 'bovino', 'asno', 'cabra', 'blancura', 'negrura', 'color', 'dulzura' se usan frecuentemente. Más bien así como entre los filósofos antiguos estos nombres son sinónimos 'calor-calidez', 'frío-frialdad', así entre ellos éstos serán sinónimos 'equino-equinidad', 'hombre-humanidad'. Ni en tales [nombres] cuidaban en distinguir los nombres concretos y los abstractos en cuanto a la significación, aunque uno de aquellos tuviese más sílabas y la forma de los abstractos según el primer modo de lo dicho y el otro no, sino que más bien [este último] [tuviese] la forma de los concretos según el primer modo de lo dicho. Una diversidad tal entre tales nombres no se usaba sino a causa de la elegancia de la expresión o por alguna otra causa accidental, como en los nombres sinónimos.

Bajo este modo de los nombres concretos y abstractos, según la intención del Filósofo y del Comentador, se comprenden todos los nombres concretos de las sustancias y los abstractos hechos a partir de ellos, [nombres abstractos] que no suponen ni por un accidente ni por una parte ni por el todo de aquello que se suscita por el nombre concreto según la forma, ni [suponen] por alguna cosa diferente de él, según ellos de este modo son 'animalidad', 'equinidad' y los de este estilo. Pues la animalidad no está por algún accidente del animal, ni por una parte ni por algún todo cuya parte sea el animal, ni por alguna cosa extrínseca distinta totalmente del animal.

También bajo el mismo modo se contienen todos los nombres abstractos que se colocan en el género de la cantidad y todos los nombres que son de las propias pasiones de éstos que se contienen en el género de la cantidad, y esto según la opinión de aquellos que sostienen que la cantidad no es otra cosa [diferente] de la sustancia y de la cualidad[13], pero no según la opinión de aquellos que consideran que la cantidad es una cosa absoluta, distinta realmente tanto de la sustancia como de la cualidad. De donde [se sigue que] según la primera opinión 'cuanto' y 'cantidad' son sinónimos, y de modo parecido 'largo' y 'longitud', 'ancho' y 'anchura', 'profundo' y 'profundidad', 'mucho' y 'muchedumbre', y así de otros.

21 / Al mismo modo también se reducen todos los nombres concretos y abstractos que corresponden a la figura, según la opinión de aquellos que sostienen que la figura no es otra cosa [diferente] de la cantidad o de la sustancia y la cualidad, y así de las otras especies de la cualidad. De donde [se sigue que] aquellos tienen que sostener que 'figura' y 'figurado', 'recto' y 'rectitud', 'curvado' y 'curvatura', 'hueco' y 'oquedad', 'chato' y 'chatedad', 'angular' y 'ángulo', 'convexo' y 'convexidad' y los de este estilo son nombres sinónimos. Y hay que entender todas estas [cosas] cuando ninguno de aquellos nombres incluye alguna expresión equivalente que otro no incluye.

Y no sólo son sinónimos tales nombres concretos y abstractos, como han dicho quienes así opinan, sino que también, según la opinión de aquellos que sostienen que la relación no es alguna cosa distinta realmente de las cosas absolutas, los nombres concretos y los relativos abstractos son nombres sinónimos, como

'padre' y 'paternidad', 'semejante' y 'semejanza', 'causa' y 'causalidad', 'potencia' y 'potencialidad', 'risible' y 'risibilidad', 'apto' y 'aptitud', 'hábil' y 'habilidad', 'capaz' y 'capacidad', 'duplo' y 'duplicidad', 'calor' y 'calidez', y así de otros.

Sin embargo, quienes así opinan de la relación pueden salvar [la idea de] que tales concretos y abstractos no sean nombres sinónimos, si sostienen que el abstracto supone por dos [cosas] simultáneamente, así como la semejanza supone por dos semejantes. Y por lo tanto esta [proposición] sería falsa 'lo semejante es la semejanza', sin embargo ésta [sería] verdadera 'los semejantes son la semejanza'.

También pueden algunos de los ya mencionados salvar [la idea de] que ninguno de tales nombres concretos y abstractos son sinónimos según un modo que se enseña más abajo[14]. Y entonces pueden decir que siempre en tales [nombres] la predicación del concreto del abstracto es falsa.

Pero quienes sostienen las ya mencionadas opiniones y quieren sostener el modo de lo que se dice más abajo, si lo dicen consistentemente, deben conceder en todos estos [casos] la predicación del concreto del abstracto y viceversa. De aquí que quienes [así] primero / opinan tienen que conceder predicaciones 22
tales [como] 'el hombre es la humanidad', 'el animal es la animalidad', y en consecuencia tienen que conceder tales [como] 'la humanidad corre', 'la animalidad es blanca', y así de los [casos] semejantes.

También los segundos tienen que conceder proposiciones tales [como] 'la sustancia es la cantidad', 'la cualidad es la cantidad', 'la sustancia es la longitud', 'la cualidad es la anchura', y en consecuencia tales

[como] 'la cantidad corre', 'la longitud discute', 'la anchura habla', y así de los [casos] semejantes.

Pero los terceros tienen que conceder proposiciones tales [como] 'la sustancia es figura', 'la curvatura es sustancia', 'la figura es blanca', 'la figura come', y así de los [casos] semejantes.

También los cuartos tendrían que conceder [proposiciones] tales [como] 'la relación es sustancia', 'la cualidad es relación', 'el hombre es relación', 'la semejanza corre', 'la paternidad es filiación', 'la semejanza es duplicidad', y así de los [casos] semejantes.

Pero cómo quienes suscriben radicalmente las primeras opiniones pueden negar tales proposiciones, [es algo que] se mostrará más abajo[15]. También [se mostrará] de qué modo pueden negarse tales proposiciones [como] 'la materia es una privación', 'el aire es las tinieblas', 'el hombre es la ceguera', 'el alma es el pecado original', 'el alma es la ignorancia', 'el hombre es una negación', 'el cuerpo de Cristo es la muerte', no obstante que algunos[16] concedieran que 'la privación', 'las tinieblas', 'la ceguera', y los nombres de este estilo no conllevan algo de parte de la cosa, distinto del modo que sea del sujeto, es decir del hombre, la materia y [las demás cosas] de este estilo.

23 *[Cap. 7. Se investiga la naturaleza de estos nombres concretos y abstractos 'hombre' y 'humanidad' 'animal y 'animalidad' y de qué modo sean nombres sinónimos]*

Como se dijo que es intención de Aristóteles y de su Comentador que 'hombre' y 'humanidad' son nombres sinónimos, haré una pequeña digresión del

propósito principal, y procuraré manifestar de qué modo es cierto [esto] y de qué modo no, y si en verdad son sinónimos.

Por lo tanto, digo que Aristóteles creía que ninguna cosa imaginable se suscitaba por este nombre 'hombre' que no se suscitase del mismo modo por este nombre 'humanidad' y viceversa. La razón de esto es que según él ninguna cosa es aquí inferior salvo la materia y la forma o el compuesto o un accidente; pero ninguno de estos, como es claro por inducción, se suscita más por uno de estos nombres que por el resto. Y supuesto esto es claro que ésta es falsa 'el alma intelectiva es la humanidad'.

Y no vale el pensamiento de algunos que dicen que 'humanidad' significa sólo la naturaleza específica, pero 'hombre' añade, además, la diferencia individual, porque más abajo[17] se mostrará que esto es falso y contrario a la intención de Aristóteles. Y para el propósito principal basta por ahora aducir una única razón.

Por lo que argumento de la siguiente manera: así como se tienen recíprocamente 'hombre' y 'humanidad', así se tienen 'Sócrates' y 'socrateidad'. Pues los adversarios ponen ésta simulando [cosas] parecidas al abstracto de este nombre 'Sócrates' así como con este nombre 'hombre'. Pero 'Sócrates' ninguna cosa distinta, ni real ni formalmente, significa que no se signifique por este nombre 'socrateidad', / según los 24
simuladores, ni viceversa; por lo tanto 'hombre' no significa cosa alguna que no se signifique por este nombre 'humanidad', ni viceversa. Se prueba la [premisa] menor: porque si uno de estos nombres 'Sócrates' y 'socrateidad' significa algo que no es

significado por el otro, [eso] es o la naturaleza específica, y es claro que aquélla se significa igualmente por ambos o por ninguno de los dos; o es la materia o la forma o el compuesto o un accidente, que todos los que dicen esto niegan; o es aquella diferencia individual que ellos suponen, [cosa] que ellos no pueden decir. Pues, según ellos, Sócrates añade a la naturaleza específica además la diferencia individual, porque de otro modo la socrateidad de ningún modo diferiría de la humanidad, y en consecuencia, según su modo de argumentar, así como la humanidad está en Platón así la socrateidad está en Platón. Resulta entonces que de parte de la cosa nada se puede suponer que sea significado por este nombre 'Sócrates' que no se signifique del mismo modo por este nombre 'socrateidad', ni viceversa, y en consecuencia 'Sócrates' y 'socrateidad' de ningún modo se distinguen por parte de la cosa. Y en consecuencia les es preciso conceder que es verdadera la proposición 'Sócrates es la socrateidad', de la que se sigue que Sócrates es esta humanidad, la que muestra la socrateidad. Y en consecuencia [se sigue] 'Sócrates es la humanidad', –del inferior al superior sin distribución por parte del predicado–, y se sigue 'Sócrates es la humanidad, entonces el hombre es la humanidad'. Y si [se da] esto, nada se significa por este nombre 'hombre' que no se signifique por este nombre 'humanidad' ni viceversa. De todo esto se sigue que, según el procedimiento de Aristóteles, nada se significa por este nombre 'hombre' que no se signifique por este nombre 'humanidad' y viceversa. Y digo que esta es su intención; y por lo tanto o se concede esta proposición por la fuerza del discurso (*de virtute sermonis*) 'el hombre es la humanidad' o se niega

esa sólo en razón de que en uno de estos nombres hay algún sincategorema incluido implícitamente (*aequivalenter*), como se mostrará más abajo[18].

Pero aunque ésta fuera la intención de Aristóteles, sin embargo según / la verdad de los teólogos no hay que decirlo así. Pues estos nombres 'hombre' y 'humanidad' no son sinónimos, aunque se concediese que ninguno de éstos incluye algún sincategorema implícitamente. Más bien estos nombres pueden suponer por distintas cosas y alguna cosa significa o cosignifica un nombre que el nombre restante de ningún modo significa. Pues este nombre 'hombre' verdaderamente supone por el Hijo de Dios, y por lo tanto significa al Hijo de Dios o lo conlleva de algún modo, pero este nombre 'humanidad' no supone por el Hijo de Dios ni significa al Hijo de Dios de modo alguno, no más que este nombre 'blancura'. Por eso hay que conceder la proposición 'el Hijo de Dios es hombre', pero ésta es falsa 'el Hijo de Dios es la humanidad'. Y por lo tanto, como no todo lo que se conlleva con uno de éstos se conlleva del mismo modo con el otro, [por eso] no son sinónimos.

Pero cómo estos nombres no significan generalmente lo mismo, se puede ver con mayor facilidad si se examinan las definiciones nominales. Pues este nombre 'humanidad' nada significa sino una naturaleza compuesta de cuerpo y alma intelectiva, y no connota que esta naturaleza se sustente por algún supósito, a saber por la persona divina, ni que no se sustente, y que por eso siempre supone por aquella naturaleza. Por esto nunca puede suponer por el Hijo de Dios, pues el Hijo de Dios no puede ser aquella naturaleza. Pero este nombre 'hombre' significa aquella natura-

leza, dando a entender que aquella naturaleza es subsistente por sí y no sustentada por otro supósito o que es sustentada por otro. De donde la definición nominal puede ser esta: el hombre es una naturaleza compuesta de cuerpo y alma intelectiva, por ningún supósito sustentada; o es algún supósito que sustenta una naturaleza tal compuesta de cuerpo y alma intelectiva. Pues esta descripción se verifica de cualquier hombre por cualquiera de las partes. Ya que ésta es verdadera 'Sócrates es una naturaleza compuesta de cuerpo y alma intelectiva, no sustentada por otro
26 supósito', aunque / ésta sea falsa por la fuerza del discurso 'Sócrates es un supósito que sustenta tal naturaleza'. Que ésta es falsa, es claro: porque si Sócrates fuese un supósito que sustenta tal naturaleza, pregunto, ¿por qué supone este nombre 'Sócrates'? Si [supone] por aquella naturaleza, entonces aquella naturaleza está sustentando tal naturaleza; lo que es falso, porque una misma [cosa] no se sustenta a sí misma. Si supone por alguna otra [cosa diferente] de aquella naturaleza, esto es imposible, porque o supone por una parte de aquella naturaleza, o por alguna sustancia separada de aquella naturaleza, o por un compuesto de aquella naturaleza y algo más; de las que cualquiera es falsa de suyo, y a partir de lo que se dice más abajo se mostrará suficientemente su falsedad.

Y si se dice que Sócrates supone por un compuesto de naturaleza y diferencia individual, que el compuesto sustenta la naturaleza, esto no sirve, porque como se mostrará más abajo[19], nada es tal compuesto. De modo parecido, dado esto no tiene éxito la explicación, pues si Sócrates sustenta la naturaleza, es preciso que sustente alguna naturaleza individual. Pero [Sócrates]

ninguna naturaleza individual sustenta, porque cualquier naturaleza individual incluye tal diferencia, según ellos, y por lo tanto un compuesto de naturaleza y diferencia individual sustentaría un compuesto de naturaleza y diferencia individual, lo que es absurdo.

Tampoco sirve decir que el sujeto en la siguiente proposición 'Sócrates sustenta la naturaleza humana' supone por un compuesto de naturaleza singular y negación de dependencia de otro supósito: porque entonces Sócrates estaría compuesto de una afirmación y una negación, lo que es absurdo, pues nada real sustancial puede componerse de tales; porque entonces ningún compuesto tal puede sustentar la naturaleza, pues la naturaleza no puede depender de tal compuesto. Resulta entonces que esta proposición es falsa por la fuerza del discurso 'Sócrates es un supósito que sustenta la naturaleza humana'; sin embargo ésta es verdadera 'Sócrates es una naturaleza compuesta de cuerpo y alma intelectiva, sustentada por nada', y por esto es hombre. Pero ésta 'el Hijo de Dios es hombre' no es verdadera en razón a que el Hijo de Dios sea tal naturaleza compuesta de cuerpo y alma intelectiva, sino porque el Hijo de Dios es un supósito que sustenta tal naturaleza y que determina su dependencia.

/ De lo dicho pueden sacarse diversas conclusio- 27
nes. Primera, que aunque se concediera 'un hombre es la humanidad', ésta sin embargo es falsa 'todo hombre es la humanidad', más bien ésta sería verdadera 'algún hombre no es la humanidad'. Pues si ninguno de estos dos nombres 'hombre', 'humanidad' incluyese algún sincategorema implícitamente, habría que conceder ésta 'un hombre es la humanidad', porque este hombre sería la humanidad, remitiéndose

a Sócrates, pues no se puede dar que el sujeto y el predicado supongan por [cosas] distintas sino por la misma cosa; y en consecuencia la proposición sería verdadera si ningún sincategorema ni determinación alguna se incluyese implícitamente. Sin embargo, concedido esto ésta sería falsa 'todo hombre es la humanidad', porque habría una singular falsa, a saber ésta 'este hombre es la humanidad', remitiéndose al Hijo de Dios. Y por lo tanto estas dos supondrían simultáneamente por diversos singulares 'un hombre es la humanidad', 'un hombre no es la humanidad'.

Y quien esto quisiera conceder, debería en consecuencia decir que a veces un abstracto se predica de un concreto y viceversa. Y no sólo esto, más bien debería decir que un abstracto se afirma y se niega con verdad de un concreto tomado particularmente y viceversa, aunque no tomado universalmente sino por casualidad sucesivamente. También sería necesario conceder que tal concreto de lo mismo se afirma y se niega con verdad sucesivamente. De aquí que ahora ésta es verdadera 'esta humanidad es un hombre', remitiéndose a la humanidad que es Sócrates, según esta opinión. Y si esta humanidad se asumiese por el Verbo o por otra persona divina, ésta sería falsa 'esta humanidad es un hombre', y esto porque este nombre 'hombre' nunca supone por aquella cosa, a saber por aquella humanidad sino cuando no está unida [a la divinidad]. Y por eso porque a veces puede estar unida y a veces no [puede estar] unida, por eso a veces supone por ella y a veces no. Y por eso a veces un concreto se predica de un abstracto y a veces no, y de modo parecido la inversa.

Se puede recoger otra conclusión de lo dicho, pues

es claro que toda proposición compuesta de tales concreto y abstracto, o de algo equivalente a tal concreto, en la que por la naturaleza del verbo o de algunas determinaciones añadidas se denotan [como] siendo distintas aquellas [cosas] por las que están el sujeto y el predicado, / es falsa si es universal; y esto 28
hasta que (*dum*) alguna naturaleza tal no se asuma [por una persona divina]. La razón de lo cual es que tales concretos y abstractos no suponen por distintas cosas sino en la naturaleza de la persona divina que sustenta la naturaleza humana en Cristo. Esto es claro, porque si así [ocurriera], sería necesario que uno supusiera por una parte y otro por el todo, o aquellos dos por dos partes, o por dos sustancias distintas por completo, o uno por una sustancia y otro por un accidente; es claro que de estas afirmaciones cualquiera es falsa. Entonces no suponen por distintas cosas sino cuando uno de aquellos supone por una persona divina. De donde se sigue que la proposición que denota aquellas [cosas] que son distintas es falsa.

De donde se sigue que por la fuerza del discurso, esto es, según lo propio del discurso, son falsas todas las proposiciones tales [como] 'todo hombre tiene la humanidad', 'toda la humanidad está en un hombre', 'todo animal tiene la animalidad' y las de este estilo. Y esto, porque como nada se tiene a sí ni algo está en sí, y con tales proposiciones se denota que aquello por lo que supone el sujeto tiene aquello por lo que supone el predicado, o aquello por lo que supone el sujeto está en aquello por lo que supone el predicado, y esto es falso, pues el sujeto y el predicado suponen por lo mismo, es claro que tales proposiciones son falsas. De aquí que así como según Anselmo, en el *Monologio*,

cap. 16[20], no se dice con propiedad que la naturaleza suprema, a saber Dios, tiene justicia, sino que propiamente se dice que la naturaleza suprema es la justicia, así no se dice con propiedad que este hombre, remitiéndose a Sócrates, tiene la humanidad, sino que propiamente se dice que es la humanidad. Y por eso así como se reciben y se usan por los santos[21] proposiciones tales [como] 'Dios posee la justicia', 'Dios posee la sabiduría, la bondad, la inteligencia', 'en Dios está la sabiduría' y las de este estilo, que sin embargo según lo propio del discurso no son verdaderas, según Anselmo, así se conceden [proposiciones] tales [como]
29 'un hombre tiene la humanidad', 'la humanidad / está en Sócrates' y las de este estilo, que sin embargo según lo propio del discurso no son verdaderas.

De esto se sigue además que son falsas por la fuerza del discurso proposiciones tales [como] 'la humanidad subsiste en un supósito propio', 'la humanidad depende de un supósito propio', 'el supósito propio determina la dependencia de la naturaleza', pero más puede convenir [determinar] que la humanidad es un supósito.

De aquí que hay que saber que si no [es] porque algún sincategorema impida esta predicación 'la humanidad es un supósito', debe concederse de un modo absoluto. Sin embargo la humanidad no sería supósito –concedo esto– sino cuando no estuviese unida [a la divinidad]. Pues si está unida, al punto deja de ser supósito. Y por eso este nombre 'supósito' connota que no está unida, pues esta es la definición nominal del supósito, o su equivalente: supósito es una cosa completa, una y no muchas, por ningún supósito sustentada. Así que en el lugar de este nombre

'supósito' es válido colocar toda esta oración y viceversa, cuando se toman significativamente. Hecho esto, es fácil ver cuáles proposiciones deben negarse y cuáles concederse.

[Cap. 8. Sobre los nombres abstractos que incluyen implícitamente (aequivalenter) algunos sincategoremas o algunas determinaciones adverbiales]

Prosiguiendo con las cosas que se veía que participan del propósito principal, es necesario, para retomar este propósito que se trate el otro modo de los nombres concretos y abstractos, a partir de lo cual algunas [cosas] que se han dicho pueden aclararse.

Pues hay algunos nombres abstractos, o puede haberlos, instituidos a voluntad, que incluyen implícitamente algunos sincategoremas o algunas determinaciones adverbiales, u otras [determinaciones], por lo que un abstracto en la significación equivale a un concreto o a otro término tomado con algún sincategorema o alguna otra expresión o expresiones. Pues los usuarios pueden, / si quisieran, usar una expresión 30
en lugar de muchas, así como en lugar de 'todo hombre' se puede usar esta expresión *a* y en lugar de 'sólo el hombre' se puede usar este vocablo *b*, y así de otros. Y si así ocurriese, sería posible que un concreto y un abstracto no supusieran por distintas cosas ni significaran distintas cosas, y sin embargo [sería posible] que la predicación de uno del otro fuese falsa y que algo se predicara de uno y no de otro. Pues si este abstracto 'la humanidad' equivaliera en la significación a 'un hombre como hombre' o a 'un hombre

en cuanto hombre', ésta sería verdadera 'un hombre corre' y ésta falsa 'la humanidad corre', así como ésta es falsa 'un hombre en cuanto hombre corre'. De modo parecido si este nombre 'la humanidad' equivaliera a este todo 'necesariamente un hombre', por lo que esta expresión 'la humanidad' se pondría en lugar de este todo 'necesariamente un hombre', ésta sería falsa 'la humanidad es un hombre' así como ésta es falsa 'necesariamente un hombre es un hombre', pues ningún hombre es necesariamente un hombre, sino sólo contingentemente; y del mismo modo ésta sería falsa 'la humanidad es blanca' así como ésta es falsa 'necesariamente un hombre es blanco'. Y de tal modo se puede sostener en cualquier parte que un concreto y un abstracto no significan cosas distintas ni suponen por cosas distintas, y sin embargo la predicación de uno del otro es simplemente falsa, y que algo se predica de uno que no se predica del restante. Y así algunos pueden decir[22] que la cantidad no es otra cosa [diferente] de la sustancia y la cualidad, y sin embargo que cualquiera de éstas es falsa 'la sustancia es la cantidad', 'la cualidad es la cantidad'. Pues si este nombre 'cantidad' equivaliera en la significación a este todo, o a alguno parecido, 'necesariamente cuantitativo mientras permanezca en la naturaleza de las cosas', –sosteniendo también aquella opinión– ésta sería falsa 'la sustancia es la cantidad' así como ésta es falsa 'la sustancia necesariamente es cuantitativa mientras permanezca en la naturaleza de las cosas'. Y como se dice de ésta, así se puede decir de muchas otras, tanto en el [ser] divino como en las criaturas.

Pues para alguno de tal modo se podría salvar que la esencia divina y el intelecto [divino] y la voluntad

[divina] de ningún modo se distinguen en Dios, y que sin embargo / ésta sea verdadera 'Dios entiende por 31 el intelecto' y ésta falsa 'Dios entiende por la voluntad'. De manera parecida se podría decir que de ningún modo se distingue el alma del intelecto y de la voluntad, y que sin embargo ésta es verdadera 'el intelecto entiende' y no ésta 'la voluntad entiende'. Y así de muchas otras. De aquí que en tales considero [que hay] más una dificultad verbal, que depende de la lógica, que real. Por esto quienes ignoran la lógica inútilmente llenan innumerables volúmenes acerca de tales [cosas], suscitando dificultades donde ninguna existe, y abandonando dificultades que deberían investigar.

Pero hay que advertir que aunque en el habla ordinaria tales abstractos, que en la significación equivalen a muchas de tales expresiones, rara vez o nunca se usen, sin embargo en las expresiones de los filósofos y de los santos con frecuencia se hallan usados abstractos que se toman así. Así lo toma Avicena en la *Metafísica*, V, cuando dice: "La equinidad no es otra [cosa] sino sólo la equinidad; pues ella misma de suyo no es una ni muchas, ni existe en estos sensibles ni en el alma"[23]. Pues nada más entendía sino que un caballo no se define ni por uno ni por muchos, ni por estar en el alma ni por estar en una cosa fuera [del alma], por lo que ninguno de estos se establece en su definición. Y así quería que este nombre 'la equinidad', según como entonces se usaba, equivaliera en la significación a muchas expresiones, sea que se tomen al tiempo, sea por medio de verbo y cópula. Así, él no pretendía que la equinidad fuese alguna cosa y sin embargo que aquella cosa no fuese una ni muchas, ni en un producto

fuera del alma ni en el alma, –pues esto es imposible y absurdo–, sino que pretendía que ninguna de tales [cosas] se pusiera en su definición. Y que ésta era su intención se muestra suficientemente examinando sus palabras. Así, dice: "Aunque esto", sustituye al universal, "fuera un hombre o un caballo, esta intención es algo diferente a la intención de universalidad que es la humanidad o la equinidad. Pues la definición de la equinidad es diferente de la definición de universalidad, ni la universalidad está contenida en la definición de equinidad. Pues la equinidad tiene una definición que no tiene necesidad de universalidad"[24].

De éstas y otras palabras suyas, que por brevedad omito, se muestra suficientemente que [Avicena] sólo pretendía que ninguno de tales se pusiera en la defini-
32 ción de caballo / o de equinidad. Y así quiere que en aquellas palabras este nombre 'equinidad' equivalga en la significación a más expresiones. Pues de otro modo no se sigue ésta 'uno y muchos y los de este estilo no se ponen en la definición de equinidad, entonces la equinidad no es una', así como no se sigue 'blanco no se pone en la definición de hombre, luego el hombre no es blanco'.

A partir de lo dicho se puede impedir, según una opinión, un modo de argumentar tal que parece silogístico según la palabra 'toda cosa absoluta es una sustancia o una cualidad; la cantidad es una cosa absoluta; luego la cantidad es una sustancia o una cualidad', así como este modo de argumentar 'todo *b* es *a*; *c* es *b*; entonces *c* es *a*' puede impedirse si los mismos vocablos se establecen de otro modo. Pues si *b* significa lo mismo que hombre, y *a* lo mismo que animal, y *c* lo mismo que 'sólo lo risible', así que siempre en lugar

de este todo 'sólo lo risible' sea válido colocar este vocablo *c* y viceversa, entonces así como no se sigue 'todo hombre es animal; sólo lo risible es hombre; entonces sólo lo risible es animal', así no se sigue 'todo *b* es *a*; *c* es *b*; luego *c* es *a*'. Y así por este modo [de consideración] de los nombres abstractos se pueden salvar muchas expresiones de los autores, que sin embargo parecen falsas por la fuerza del discurso.

Pero no sólo puede un abstracto equivaler así en la significación a muchas expresiones, sino que esto también puede convenir a un concreto y a otras expresiones. Pues eso aceptan los doctos en lógica [a saber] que este signo 'todo' incluye el [término] que distribuye, y equivale a éste 'cualquier parte', cuando se toma sincategoremáticamente. De aquí que ésta 'todo Sócrates es menor que Sócrates' equivale a ésta 'cualquier parte de Sócrates es menor que Sócrates'. De modo parecido este signo 'cualquier cosa' (*quidlibet*) incluye el [término] que distribuye, y equivale a éste 'todo ente'; pues de otro modo ésta no sería inteligible 'cualquier cosa es hombre o no hombre'. También ocurre así con muchos verbos, pues si se dice 'corro' se sobreentiende el pronombre de primera persona, y así este verbo / 'corro' equivale a sí mismo 33
y al pronombre. Y así ocurre con muchos otros, [lo] que es muy necesario saber para comprender el pensamiento de los autores.

Pero no sólo a veces una expresión equivale en la significación a muchas expresiones, sino que también añadida a otra el todo resultante equivale a un compuesto de muchos, por lo que [sucede] que aquella [expresión] a que se añade a veces se cambia según el caso, según el modo o [según] el tiempo; pero a veces

aquélla simplemente se quita al resolver y explicar en definitiva lo que se conlleva con aquella oración. Así, cuando se dice 'todo Sócrates es menor que Sócrates', si 'todo' se toma sincategoremáticamente equivale a ésta 'cualquier parte de Sócrates es menor que Sócrates', donde en lugar de este [caso] recto [es decir, nominativo] 'Sócrates' se pone este caso oblicuo 'de Sócrates' (*Sortis*), y en lugar de esta expresión 'todo' se ponen estas dos expresiones 'cualquier parte'. Así algunos dijeran[25] que esta proposición 'la generación de la forma es en el instante' equivale a ésta 'una parte de la forma no se produce antes que otra, sino todas al tiempo', donde esta cópula 'es' se ha quitado. Así pueden algunos decir que ésta 'la cantidad es una cosa absoluta' equivale a ésta 'aunque no fuese sustancia ni cualidad, la distancia entre las partes y [su] extensión sería una cosa absoluta si estuviera en la naturaleza de las cosas'. Y si así fuera, sería claro que esta inferencia (*discursus*) no valdría 'toda cosa absoluta es una sustancia o una cualidad; la cantidad es una cosa absoluta; luego la cantidad es una sustancia o una cualidad'.

Y si se dice que de este modo se puede impedir cualquier silogismo, pues en alguno de los términos alguna [expresión] tal se incluye implícitamente , [a eso] hay que decir que para saber si alguna inferencia vale, es necesario presuponer los significados de las palabras, y según esto hay que juzgar si la inferencia es buena o no. Y ya que de muchos términos es cierto que, según el uso común, no incluyen implícitamente ninguna [expresión] tal, por eso simplemente según las reglas transmitidas hay que decidir si el silogismo
34 vale o no vale. Sin embargo de toda inferencia / puede el lógico juzgar si vale [o no], resolviendo los términos

en sus definiciones nominales, [y una vez] hecho [eso] se puede conocer con evidencia según reglas seguras qué hay que decir de ella.

Pero lo que se ha dicho de los nombres abstractos se puede atribuir a todos los abstractos privativos y negativos y también a todas las palabras y a muchos otros [nombres], que más abajo se estudiarán. Y de este modo se pueden negar fácilmente todas las proposiciones tales [como] 'la materia es una privación', 'el aire es las tinieblas', 'el alma es un pecado' y las de este estilo. También de este modo se pueden salvar [proposiciones] tales [como] 'Dios no hace el pecado', 'Dios no es el autor del mal', y las de este estilo. Y en el tratado sobre las falacias se mostrará[26] cómo no valen deducciones [tales como] 'esto es malo; Dios hace esto; luego Dios hace lo malo'.

[Cap. 9. Sobre los nombres concretos y abstractos de los que los abstractos no suponen sino por muchos tomados al tiempo y los concretos se pueden verificar de uno solo]

Falta examinar aún otro modo de los nombres concretos y abstractos. Así [se tiene que] algunos son abstractos que no suponen sino por muchos tomados al tiempo, pero los concretos se pueden verificar de uno sólo, así como se tienen 'pueblo' (*populus*) y 'popular', 'plebe' y 'plebeyo'. Pues aunque cualquier hombre pueda ser plebeyo y popular, sin embargo ningún hombre puede ser pueblo o plebe. En relación con estos nombres, aquellos que sostienen que el número no es otra cosa [diferente] de las cosas numeradas deben considerar todos los nombres abstractos y

concretos de los números, si los concretos y abstractos se hallan entre ellos. De aquí que según tal opinión debe concederse que los hombres son un número y que muchos animales son un número y / que los ángulos [de un triángulo] son tres, cuatro [los de un cuadrado] y así de otros, a menos que quizás quieran negar tal predicación, diciendo que tales términos equivalen en la significación a muchas expresiones, según se dijo en el capítulo anterior, por lo menos según el uso de los autores.

Y respecto de los concretos y de los abstractos basta esto, aunque quizás se puedan dar otros modos de los nombres concretos y abstractos. Que nadie me censure si en esto dejo a un lado algún hecho, pues no me comprometo a querer discutir todo sin dejar nada para el examen de la personas diligentes, sino que en pocas palabras quiero exponer algunas cosas que sean útiles para los no instruidos.

[Cap. 10. Sobre la división de los términos en meramente absolutos y connotativos]

Después de haber examinado los nombres concretos y abstractos, hay que hablar de otra división de los nombres, que los maestros de filosofía usan con frecuencia. Así, hay que saber que de los nombres algunos son meramente absolutos, otros son connotativos. Son meramente absolutos aquellos que no significan algo principalmente y otra [cosa] o lo mismo secundariamente, sino que cualquier cosa que se significa por aquel nombre, se significa del mismo modo primario, así como es claro de este nombre

'animal' que no significa sino bueyes, asnos y hombres, y así con los demás animales, y no significa uno de un modo primario y otro de un modo secundario; de tal modo que sea preciso significar algo en [caso] nominativo y otra cosa en un caso oblicuo, ni en la definición nominal es preciso poner tales cosas distintas en casos diversos o palabra alguna adjetiva. Más bien, hablando con propiedad, tales nombres no tienen una definición nominal, porque hablando con propiedad, de un nombre que tiene una definición nominal se da una [sola] definición que la explica, / y así se sabe 36
que de tal nombre no hay diversas oraciones que expresan la definición nominal que tengan partes [tan] distintas que alguna significa algo que no se conlleva del mismo modo por alguna parte de la otra oración. Pero en relación con la definición del nombre puede darse de algún modo en muchas oraciones que no significan las mismas cosas según sus [diversas] partes, y por eso ninguna de ellas es propiamente una definición nominal. Por ejemplo 'ángel' es un nombre meramente absoluto, al menos si no es nombre de una ocupación sino sólo de una sustancia. Y de este nombre no se da definición nominal alguna, pues uno explica qué significa este nombre así 'entiendo por ángel una sustancia separada de la materia'; otro así 'ángel es una sustancia intelectual e incorruptible'; otro así 'ángel es una sustancia simple, que no entra en composición con otro'. Y tan bien explica uno qué significa este nombre como otro. Y sin embargo algún término puesto en una oración significa algo que no se significa del mismo modo por un término de otra oración, y por eso ninguna de ellas es propiamente una definición nominal. Y por lo tanto es de los nombres meramente

absolutos que hablando estrictamente [resulta que] ninguno de ellos tiene una definición nominal. Pero tales nombres son de este estilo 'hombre', 'animal', 'cabra', 'piedra', 'árbol', 'fuego', 'tierra', 'agua', 'cielo', 'blancura', 'negrura', 'calor', 'dulzura', 'olor', 'sabor' y los de este estilo.

Pero un nombre connotativo es aquel que significa algo primariamente y algo secundariamente. Y tal nombre tiene propiamente una definición nominal, y con frecuencia es preciso establecer uno [de los términos] de aquella definición en [caso] nominativo y otro en [un caso] oblicuo. Así como de este nombre 'blanco', pues 'blanco' tiene una definición nominal, en la que una expresión se coloca en nominativo y otra en [un caso] oblicuo. Así, si preguntas qué significa este nombre 'blanco', respondes que aquello mismo que toda esta oración 'algo informado por la blancura' o 'algo que tiene la blancura'. Y es claro que una parte de esta oración se coloca en nominativo y otra en [un caso] oblicuo. A veces también puede algún verbo
37 ocurrir en una definición / nominal, como si preguntas qué significa este nombre 'causa', se puede responder que lo mismo que esta oración 'algo de cuyo ser se sigue otro' o 'algo que puede producir otro', o algo de este estilo.

Pero son nombres connotativos de este estilo todos los nombres concretos enunciados del primer modo, de los que se habló en el quinto capítulo. Y esto porque tales concretos significan una cosa en nominativo y otra en [un caso] oblicuo; es decir, en una definición nominal se debe colocar un [término] nominativo, que significa una cosa, y otro [término] [en un caso] oblicuo, que significa otra cosa, así como

es claro de todos estos 'justo', 'blanco', 'animado', 'humano', y así de otros.

También son nombres de este estilo todos los nombres relativos, pues siempre en su definición se colocan diversas cosas que de diversos modos significan lo mismo, o [significan] distintas cosas, como es claro de este nombre 'similar'. Pues si se define 'similar', debe decirse esto 'lo similar es algo que tiene una cualidad tal como la tiene otro', o se debe definir de un modo parecido. Pues no hay que preocuparse tanto de los ejemplos.

De donde es claro que este nombre común 'connotativo'[27] es [de un género] superior a este nombre común 'relativo', y esto tomando este nombre común 'connotativo' en [su sentido] más amplio. También son nombres tales todos los nombres que pertenecen al género de la cantidad, según aquellos que dicen que la cantidad no es otra cosa [diferente] de la sustancia y de la cualidad, así 'cuerpo', según ellos, debe ser un nombre connotativo[28]. Así, según ellos, debe decirse que un cuerpo no es más que alguna cosa que tiene una parte distante de [otra] parte según la longitud, la anchura y la profundidad; y una cantidad continua y permanente no es sino una cosa que tiene una parte distante de [otra] parte, por lo que ésta es la definición nominal misma. También en consecuencia tienen que sostener que 'figura', 'curvatura', 'rectitud', 'longitud', 'anchura' y los de este estilo son nombres connotativos. Más aún, quienes sostienen que cualquier cosa es una sustancia o una cualidad, tienen / que sostener que todo lo contenido en los 38
otros predicamentos [diferentes] de la sustancia y de la cualidad son nombres connotativos; y también

algunos del género de la cualidad son connotativos, como se mostrará más abajo.

También bajo estos nombres se comprenden todos [aquellos] como 'verdadero', 'bueno', 'uno', 'potencia', 'acto', 'intelecto', 'inteligible', 'voluntad', 'deseable' y los de este estilo. Así, de intelecto hay que saber que tiene esta [definición] nominal 'el intelecto es un alma que puede entender', ya que alma se significa por el [caso] nominativo y el acto de entender [se significa] por la otra parte. Pero este nombre 'inteligible' es un nombre connotativo, y significa el intelecto tanto en nominativo como en [un caso] oblicuo, pues su definición es ésta 'lo inteligible es algo aprehensible por el intelecto'. Allí el intelecto se significa por este nombre 'algo', y por este [término] en [caso] oblicuo '(por el) intelecto' también se significa el intelecto. Y del mismo modo hay que considerar [los términos] 'verdadero' y 'bueno', pues 'verdadero', que se supone convertible con 'ente', significa lo mismo que 'inteligible'. También 'bueno', que es convertible con 'ente', significa lo mismo que esta oración 'algo deseable y amable según la recta razón'.

[Cap. 11. Sobre la división de los nombres que significan a voluntad, a saber en nombres de primera imposición y en nombres de segunda imposición]

Habiendo dado así las divisiones que pueden convenir tanto a los términos que significan naturalmente como también a los términos instituidos a voluntad, hay que

hablar de algunas de las divisiones que convienen a los términos instituidos a voluntad.

Pero la primera división es ésta: de los nombres
que significan a voluntad / algunos son nombres de 39
primera imposición y algunos son nombres de segunda imposición. Nombres de segunda imposición son nombres impuestos para significar signos instituidos a voluntad y aquello que sigue a tales signos, pero sólo mientras son signos.

Sin embargo, este [término] común 'nombre de segunda imposición' puede tomarse de dos modos. A saber, en sentido amplio, y entonces es nombre de segunda imposición todo aquello que significa palabras instituidas a voluntad, pero sólo cuando son instituidas a voluntad, sea o no aquel nombre común también a las intenciones del alma que son signos naturales. Pero tales nombres son de este estilo 'nombre', 'pronombre', 'conjunción', 'verbo', 'caso', 'número', 'modo', 'tiempo' y los de este estilo, tomando estos vocablos del modo como los usa el gramático. Y estos nombres se llaman 'nombres de nombres', porque no se imponen sino para significar partes de la oración, y esto sólo mientras estas partes son significativas. Pues aquellos nombres que se predican de las palabras tanto cuando no son significativas como cuando son significativas, no se llaman nombres de segunda imposición. Y por eso nombres tales [como] 'cualidad', 'pronunciado', 'palabra' y los de este estilo, aunque signifiquen palabras instituidas a voluntad y se verifiquen de ellas, pues también las significarían a ellas aunque no fuesen significativas como [lo son] ahora, por eso no son nombres de segunda imposición. Pero 'nombre' es un

nombre de segunda imposición, porque esta palabra 'hombre', ni ninguna otra, no era un nombre antes de que se impusiera para significar, y de modo parecido 'del hombre' (*hominis*) en ningún caso estaba antes que se impusiera para significar, y es así de los otros.

Pero en sentido estricto se dice 'nombre de segunda imposición' aquel que no significa sino signos instituidos a voluntad, de modo tal que no puede convenir a las intenciones del alma que son signos naturales, cuales son 'figura', 'conjugación' y las de este estilo.

Pero todos los otros nombres [diferentes] de éstos, a saber los que no son nombres de segunda imposición ni de un modo ni de otro, se llaman nombres de primera imposición.

Sin embargo, 'nombre de primera imposición'[29]
se puede tomar de dos modos, a saber en sentido
amplio, y así todos los nombres que no son nombres
40 de segunda imposición / son nombres de primera
imposición. Y así signos sincategoremáticos tales
[como] 'todo', 'ningún', 'algún', 'cualquiera' y los de
este estilo son nombres de primera imposición. Del
otro modo se puede tomar en sentido estricto, y
entonces sólo los nombres categoremáticos, que no
son nombres de segunda imposición, se llaman
nombres de primera imposición, y no los nombres
sincategoremáticos.

Pero los nombres de primera imposición, tomando en sentido estricto 'nombre de primera imposición', son de dos modos diferentes, porque algunos son nombres de primera intención y algunos son nombres de segunda intención. Nombres de segunda intención se llaman aquellos nombres que se

imponen propiamente para significar intenciones del alma, o propiamente intenciones del alma que son signos naturales, y otros signos instituidos a voluntad o que siguen tales signos. Y tales nombres son nombres tales [como] 'género', 'especie', 'universal', 'predicable' y los de este estilo, porque tales nombres no significan sino intenciones del alma que son signos naturales o signos instituidos voluntariamente.

De aquí se puede decir que este [término] común 'nombre de segunda intención' se puede tomar en sentido estricto y en sentido amplio. En sentido amplio se dice nombre de segunda intención aquello que significa intenciones del alma que son signos naturales, sea o no que también signifique signos instituidos a voluntad sólo mientras son signos. Y así algún nombre de segunda intención y de primera imposición es también un nombre de segunda imposición. Pero en sentido estricto se dice nombre de segunda intención aquél que propiamente significa intenciones del alma que son signos naturales; y tomándolo así ningún nombre de segunda intención es un nombre de segunda[30] imposición.

Pero se llaman nombres de primera intención todos los otros nombres [diferentes] de los dichos, a saber los que significan algunas cosas que no son signos, ni siguen tales signos, cuales son todos éstos 'hombre', 'animal', 'Sócrates', 'Platón', 'blancura', 'blanco', 'ente', 'verdadero', 'bueno' y los de este estilo, de los que algunos significan propiamente cosas que por naturaleza no son signos que supongan por otras, algunos significan tales signos y al tiempo con esto otras cosas.

/ De todas estas cosas se puede recoger que 41

algunos nombres significan propiamente signos instituidos a voluntad, y sólo mientras son signos, pero algunos significan propiamente tanto signos instituidos a voluntad como signos naturales. Pero algunos significan propiamente cosas que no son tales signos, que son partes de la proposición; algunos indistintamente significan cosas tales que no son partes de la proposición ni de la oración y también signos tales, cuales son nombres [como] 'cosa', 'ente', 'algo', 'uno'[31] y los de este estilo.

[Cap. 12. Qué es primera intención y qué segunda y cómo se distinguen reciprocamente]

Y como se dijo en el capitulo precedente que algunos son nombres de primera intención y algunos de segunda intención, y como la ignorancia de las significaciones de los vocablos es ocasión para que muchos se equivoquen, por eso sucede que hay que examinar qué es intención primera y qué segunda, y cómo se distinguen.

Pero primero hay que saber que se llama intención del alma algo en el alma que por naturaleza significa otra cosa. De aquí que, así como se dijo antes[32], al igual que la escritura es un signo secundario respecto de las palabras [habladas], pues entre todos los signos instituidos a voluntad las palabras tienen la primacía, así las palabras son signos secundarios de aquellas cosas de las que las intenciones del alma son signos primarios. Y, por lo tanto, dice Aristóteles que las palabras son "notas de las que son en el alma pasiones"[33]. Pero aquello existente en el alma que es signo de una cosa,

y de lo que se compone la proposición mental, tal como la proposición vocal se compone de palabras, a veces se llama / intención del alma, a veces concepto 42
del alma, a veces pasión del alma, a veces semejanza de la cosa, y Boecio en el *Comentario a 'Sobre la interpretación'*[34] lo llama intelecto. Así, quiere que una proposición mental se componga de intelectos: no ciertamente de intelectos que sean realmente almas intelectivas, sino de intelectos que son ciertos signos en el alma que significan otras cosas y de los que se compone la proposición mental. Así, cuando quiera que alguien pronuncia una proposición vocal, primero forma en el interior una proposición mental, que no pertenece a ningún idioma, mientras que muchos forman con frecuencia en el interior proposiciones que, sin embargo, por [razón] de deficiencia del idioma no saben expresar. Las partes de tales proposiciones mentales se llaman conceptos, intenciones, semejanzas e intelectos.

Pero ¿qué es aquello en el alma que es un signo tal?

Hay que decir que respecto de este asunto hay diversas opiniones. Algunos dicen que no es sino algo forjado por el alma. Otros, que es alguna cualidad existente subjetivamente en el alma, distinta del acto de entender. Otros dicen que es el acto de entender. Y / a favor de esto hay esta razón que 'en vano se hace 43
con más lo que puede hacerse con menos'. Pero todas las cosas que se salvan suponiendo algo distinto del acto de entender se pueden salvar sin tal [algo] distinto, ya que suponer por otro y significar otro puede convenir tanto al acto de entender como a otro signo. Entonces además del acto de entender no se precisa suponer algo más.

Pero estas opiniones se examinarán más abajo[35], por eso por ahora basta [decir] que la intención es algo en el alma, que es un signo que significa naturalmente algo por lo que puede suponer o que puede ser parte de una proposición mental.

Pero tal signo es doble. Primero, el que es signo de alguna cosa que no es un signo tal, sea o no que signifique un signo tal al tiempo con esto, y aquello se llama primera intención; cual es aquella intención del alma que es predicable de todos los hombres y de un modo parecido la intención predicable de todas las blancuras y negruras y así de los otros.

Sin embargo, hay que saber que 'primera intención' se toma de dos modos: en sentido estricto y en sentido amplio. En sentido amplio se dice 'primera intención' todo signo intencional existente en el alma que no significa intenciones o signos propiamente, ya sea signo tomando en sentido estricto 'signo' por aquello que significa lo que por naturaleza puede suponer en la proposición por su significado, ya sea signo tomando en sentido amplio 'signo', al modo como decimos que significan los sincategoremas. Y de este modo los verbos mentales y los sincategoremas mentales y las conjunciones y los [términos] de este estilo se pueden llamar primeras intenciones. Pero en sentido estricto se llama primera intención el nombre mental, que por naturaleza supone por su significado.

Pero intención segunda es aquella que es signo de tales intenciones primeras, cuales son tales intenciones [como] 'género', 'especie' y las de este estilo. Pues así como de todos los hombres se predica una intención común a todos los hombres, cuando se dice 'este hombre es hombre', 'aquel hombre es hombre', y así

de cada uno, así de aquellas intenciones que significan y suponen por las cosas se predica una intención común / a ellas, cuando se dice 'esta especie es 44
especie', 'aquella especie es especie', y así de las otras. De modo parecido cuando se dice 'piedra es género', 'animal es género', 'color es género', y así de otras, se predica una intención de unas intenciones, al modo como en éstas 'hombre es un nombre', 'asno es un nombre', 'blancura es un nombre' se predica un nombre de diversos nombres. Y por eso así como los nombres de segunda imposición significan a voluntad nombres de primera imposición, así la segunda intención significa naturalmente la primera. Y así como un nombre de primera imposición significa otras cosas [diferentes] de los nombres, así la primera intención significa otras cosas [diferentes] de las intenciones.

También se puede decir que la intención segunda se puede tomar en sentido estricto por una intención que significa propiamente primeras intenciones, o en sentido amplio por una intención que significa intenciones y signos instituidos a voluntad, si hay algunas así.

[Cap. 13. Sobre la división de los nombres y de los términos en equívocos, unívocos y denominativos, y qué es equívoco y de cuántos modos se dice]

A continuación es preciso tratar sobre la división de los términos instituidos a voluntad en equívocos, unívocos y denominativos. Pues aunque Aristóteles en las *Categorías*[36] trate de los equívocos, los unívocos y los denominativos, sin embargo por ahora pretendo

tratar sólo de los unívocos y de los equívocos, pues de los denominativos se habló más arriba[37].

Pero primero hay que saber que sólo la palabra u otro signo instituido a voluntad es equívoco o unívoco, y por eso una intención del alma o un concepto no es equívoco ni unívoco propiamente hablando.

45 / Pero la palabra equívoca es aquella que significando varias cosas no es un signo subordinado a un concepto, sino que es un signo subordinado a varios conceptos o intenciones del alma. Y esto pretende Aristóteles cuando dice[38] que el nombre común es el mismo, pero la razón sustancial es diversa, esto es, los conceptos o intenciones del alma, cuales son las descripciones y las definiciones y también los conceptos simples, son diversos, aunque la palabra es una. Esto es muy claro de una expresión en diversos idiomas, pues en un idioma se impone para significar aquello mismo que se significa por tal concepto y en otro se impone para significar aquello mismo que se significa por otro concepto, y así en la significación se subordina [la expresión] a varios conceptos o pasiones del alma.

Pero tal [expresión] equívoca es doble. Una es equívoca por casualidad, a saber, cuando una palabra se subordina a varios conceptos, y se subordina a uno como si no se subordinara a otro y significa una cosa como si no significara otra, como [sucede] con el nombre 'Sócrates', que se impone a muchos hombres. Otra es equívoca por determinación, cuando una palabra primero se impone a alguna cosa o cosas y se subordina a un concepto y después por alguna semejanza con el primer significado [se impone] a alguna otra cosa o por alguna otra razón se impone a aquella otra cosa, tal que no se impondría a aquella otra sino

porque primero se había impuesto a la otra, como [sucede] con el nombre 'hombre'. Pues primero se había impuesto para significar todos los hombres racionales, por lo que se imponía para significar todo aquello contenido bajo este concepto 'animal racional', pero después los usuarios, viendo la semejanza entre tal hombre y la imagen de un hombre, usaron en ocasiones este nombre 'hombre' para tal imagen, de tal modo que si no se hubiese impuesto primero este nombre 'hombre' a los hombres, no se hubiera usado ni se hubiera impuesto este nombre 'hombre' para significar tal imagen o para estar por ella; y por esto se dice 'equívoco por determinación'.

/ Pero se dice 'unívoco' todo aquello que está 46
subordinado a un concepto, sea que signifique varias cosas o no. Sin embargo, hablando con propiedad no es unívoco si no significa o si por naturaleza no significa varias cosas en el mismo sentido primero, de modo tal que no significa aquellas varias cosas sino porque una intención del alma las significa, por lo que es un signo subordinado en la significación a un signo natural, que es una intención o un concepto del alma.

Pero tal división no compete sólo a los nombres sino también a los verbos y en general a cualquier parte de la oración, más aún, también algo puede ser equívoco porque puede estar en diversas partes de la oración, es decir [siendo] tanto nombre como verbo o tanto nombre como participio o adverbio y así de otras partes de la oración.

Pero hay que entender que esta división de los términos en equívocos y unívocos no se da simplemente en opuestos, de tal modo que esta proposición sea completamente falsa 'algo equívoco es unívoco',

más aún es verdadera, porque verdadera y realmente la misma palabra es equívoca y unívoca pero no respecto de las mismas cosas, así como un mismo [hombre] es padre y es hijo, pero no respecto de un mismo [individuo], y una misma cosa es semejante y desemejante pero no respecto de lo mismo, ni por lo mismo. De aquí que si hay alguna expresión en diversos idiomas, es claro que puede ser unívoca en ambos idiomas. De aquí que aquel que supiera sólo uno de los dos idiomas, no distinguiría ninguna proposición en la que se pusiera [la expresión], sin embargo para quien sabe ambos idiomas es equívoca. De aquí que quienes saben ambos idiomas en muchos casos distinguirán las proposiciones en las que tal expresión se ponga, y por lo tanto el mismo término es para uno unívoco y para el otro equívoco.

De lo dicho se puede colegir que no siempre el unívoco tiene una definición, pues no siempre se puede definir con propiedad. Y por eso cuando Aristóteles dice que "son unívocas aquellas cosas de las cuales hay un nombre común y la razón sustancial es la misma"[39], toma 'razón' por una intención del alma a la cual se subordina la palabra como un signo primario.

Pero hay que saber que 'unívoco' se toma de dos modos, a saber en sentido amplio, por toda palabra o
47 signo instituido a voluntad que corresponde a un / concepto; en el otro sentido, estricto, se toma por algo predicable de suyo (*per se*) en el primer modo respecto de algo unívoco o de un pronombre que indica alguna cosa así[40].

Pero el término denominativo, por ahora, se puede tomar de dos modos, a saber en sentido estricto, y

así se dice denominativo un término que comienza como abstracto, comienza pero no tiene una terminación parecida [a la de los abstractos], y significa un accidente, así como de 'fortaleza', 'fuerte', de 'justicia', 'justo'. En el otro sentido, amplio, se dice un término que tiene un comienzo parecido al abstracto, pero no terminación parecida, sea que signifique o no un accidente, así como de 'ánima' se dice 'animado'.

Y basta esto respecto de las divisiones de los términos. Pero algunas cosas que se hayan omitido en lo dicho se añadirán más abajo[41].

[Cap. 14. Sobre este término común 'universal' y sobre el 'singular' opuesto a él]

Como no basta al lógico un conocimiento tan general de los términos, sino que precisa conocer los términos más en especial, por eso después de que se ha tratado de las divisiones generales de los términos, hay que continuar con las cosas contenidas bajo algunas de aquellas divisiones.

/ Pero primero hay que tratar de los términos de 48
segunda intención, segundo de los términos de primera intención. Pero se dijo que términos de segunda intención son tales [como] 'universal', 'género', 'especie', etc., por eso de aquellos que colocan cinco universales hay que decir algo. Sin embargo primero hay que hablar de este común 'universal' que se predica de todo universal, y del singular opuesto a él.

Pero primero hay que saber que 'singular' se toma de dos modos. De un modo este nombre 'singular' significa todo aquello que es uno y no varios. Y de este

modo quienes sostienen que el universal es alguna cualidad de la mente predicable de varios, sin embargo no por sí sino por aquellos varios, tienen que decir que cualquier universal es verdadera y realmente un singular: pues así como cualquier palabra, tan común como sea por institución, es verdadera y realmente singular y una en número, pues es una y no varias, así una intención del alma, que significa varias cosas fuera [de ella], es verdadera y realmente singular y una en número, pues es una cosa y no varias, aunque signifique varias cosas.

De otro modo se toma este nombre 'singular' por todo aquello que es uno y no varios, ni es por naturaleza signo de varios. Y tomando así 'singular' ningún universal es singular, porque cualquier universal es por naturaleza signo de varios y por naturaleza se predica de varios. De aquí que al llamar universal algo que no es uno en número, –que es la acepción que muchos atribuyen al universal–, digo que nada es universal a menos que quizás abuses de este vocablo, al decir que pueblo es un universal, pues no es uno sino muchos; pero aquello sería pueril.

Hay que decir entonces que cualquier universal es una cosa singular, y por eso no es universal sino por la significación, porque es signo de varios. Y esto es lo que dice Avicena, en la *Metafísica*, V: "En el intelecto una forma está referida a una multitud, y según este respecto es universal, pues un universal es una intención en el intelecto, cuya disposición no cambia respecto de cualquier cosa que tomes"[42]. Y continúa:
49 "Esta / forma, aunque respecto de los individuos sea universal, sin embargo respecto del alma singular, en la que se imprime, es individual. Pues es una de las

formas que están en el intelecto". Quiere decir que el universal es una intención singular del alma misma, que por naturaleza se predica de varios, así que gracias a que por naturaleza se predica de varios, no por sí sino por aquellos varios, se llama universal; pero porque es una forma, existente realmente en el intelecto, se llama singular. Y por lo tanto 'singular' se predica del universal del primer modo dicho, pero no del segundo modo; como cuando decimos que el sol es causa universal, y sin embargo ciertamente es una cosa particular y singular, y en consecuencia ciertamente es causa singular y particular. Pues el sol se dice causa universal, porque es causa de varias cosas, a saber, de todas estas cosas inferiores generables y corruptibles. Pero se dice causa particular, porque es una causa y no varias causas. Así una intención del alma se dice universal, porque es un signo predicable de varios; y también se dice singular, porque es una cosa y no varias cosas.

Sin embargo, hay que saber que el universal es doble. Uno es universal naturalmente, a saber, el que naturalmente es un signo predicable de varios, como cuando, análogamente (*proportionaliter*), el humo significa naturalmente el fuego, y el quejido del enfermo, el dolor, y la risa, la alegría interior. Y tal universal no es sino una intención del alma, por lo que ninguna sustancia fuera del alma ni accidente alguno fuera del alma es un universal tal. Y de tal universal hablaré en los siguientes capítulos. El otro es universal por institución voluntaria. Y así la palabra hablada, que ciertamente es una cualidad numéricamente una, es universal, a saber porque es un signo instituido voluntariamente para significar varios. De aquí que así como

la palabra se dice común, así se puede decir universal; pero esto no se tiene por la naturaleza de la cosa sino sólo porque se ha instituido a voluntad.

50 / *[Cap. 15. Que el universal no es cosa alguna fuera del alma]*

Y como no basta exponer estas cosas si no se prueban con razones claras, por eso para lo dicho adelantaré algunas razones, y también lo confirmaré con autoridades.

Pues que ningún universal es sustancia alguna existente fuera del alma se puede probar con evidencia. Primero: ningún universal es una sustancia singular y una en número. Pues si se dijera eso, se seguiría que Sócrates sería algún universal, pues no hay mayor razón para que una sustancia singular sea más universal que otra. Entonces ninguna sustancia singular es algún universal, pero toda sustancia es una en número y singular, porque toda sustancia o es una cosa y no varias o es varias cosas. Si es una y no varias, es una en número; pues a esto todos llaman uno en número. Pero si alguna sustancia es varias cosas, o es varias cosas singulares o varias cosas universales. Si se diera lo primero, se sigue que alguna sustancia sería varias sustancias singulares, y a consecuencia de la misma razón alguna sustancia sería varios hombres; y entonces, aunque un universal se distinguiera de un particular, sin embargo no se distinguiría de unos particulares. Pero si alguna sustancia fuese varias cosas universales, tomo una de estas cosas universales y pregunto: o es varias cosas o [es] una y no varias. Si se diera lo segundo, se sigue que es singular; si se diera lo primero, pregunto:

o es varias cosas singulares o [es] varias cosas universales. Y así habrá un progreso / al infinito o se llegará 51
a que ninguna sustancia es universal que no [sea a la vez] singular, por lo que resta [la alternativa] que ninguna sustancia es universal.

También, si algún universal fuese una sustancia, existente en las sustancias singulares, distinta de ellas, se seguiría que puede darse sin ellas, porque toda cosa anterior naturalmente a otra puede darse por la potencia divina sin ella; pero el consecuente es absurdo.

También, si esta opinión fuese verdadera, ningún individuo podría crearse si algo del individuo preexistiera, porque el todo no se tomaría de la nada si [el] universal que está en él estuviera antes en otro. Por esto mismo también se seguiría que Dios no podría aniquilar un individuo sustancial si no destruyera los demás individuos, porque si aniquilara algún individuo, destruiría todo lo que es de la esencia del individuo, y en consecuencia destruiría aquel universal que está en él y en los otros, y en consecuencia los demás no permanecerían, pues no pueden permanecer sin una parte suya, cual es aquel universal.

También, no se puede establecer que tal universal ponga algo totalmente por fuera de la esencia del individuo; sería entonces de la esencia del individuo, y en consecuencia el individuo se compondría de universales, y por lo tanto un individuo no sería más singular que universal.

También, se seguiría que algo de la esencia de Cristo sería miserable y condenado, porque aquella naturaleza común existente realmente en Cristo y en un condenado sería [algo] condenado, porque [está] en Judas. Pero esto es absurdo.

Se pueden añadir muchas otras razones, las que omito por causa de la brevedad, y confirmo la misma conclusión por autoridades.

Primero, por Aristóteles, en la *Metafísica*, VII, donde según [su] intención está tratando esta cuestión
52 de si un universal es sustancia, demuestra que / ningún universal es sustancia. Así, dice: "Es imposible que la sustancia sea cualquier cosa que se dice universalmente"[43].

También, en la *Metafísica*, X, dice: "Como se dijo en el discurso sobre la sustancia y el ente, así como ninguno de los universales es posible que sea sustancia, ni éste [ser] sustancia como algo uno aparte de los muchos"[44].

De lo que es claro que según la intención de Aristóteles ningún universal es sustancia, aunque suponga por las sustancias.

También, el Comentador, en la *Metafísica*, VII, en el comentario 44: "En el individuo no hay una sustancia, sino una materia y una forma particular, de las cuales cosas se compone"[45].

También, allí mismo, en el comentario 45: "Digamos entonces que es imposible que alguno de aquellos que se dicen universales sea la sustancia de cosa alguna, aunque manifiesten las sustancias de las cosas"[46].

También, allí mismo, en el comentario 47: "Es imposible que estas cosas sean partes de las sustancias existentes de suyo"[47].

También, en la *Metafísica*, VIII, en el comentario 2: "El universal no es sustancia ni género"[48].

También, en la *Metafísica*, X, en el comentario [6]: "Como los universales no son sustancias, es claro que

el ente común no es una sustancia existente fuera del alma"[249].

De las mencionadas autoridades y de varias otras se puede recoger que ningún universal es sustancia, de cualquier modo que se le considere. De aquí que la consideración del intelecto no hace que algo sea sustancia o que no sea sustancia, aunque la significación del término haga que de ello –[aunque] no por sí– se predique este nombre 'sustancia' o no se predique. Así como si en esta proposición 'el can es un animal' este término 'can' está por el animal que puede ladrar [entonces] es cierta, pero si está por los astros del cielo
es falsa. Sin embargo que / la misma cosa según una 53
consideración sea sustancia y según otra no sea sustancia es [algo] imposible.

Y por eso simplemente hay que aceptar que ningún universal es sustancia, de cualquier modo que se le considere. Pero cualquier universal es una intención del alma, que según una opinión probable no difiere del acto de entender. Por lo que dicen que la intelección por la que entiendo un hombre es un signo natural de los hombres, tan natural como el quejido es signo de enfermedad o de tristeza o de dolor; y es un signo tal el que puede estar por los hombres en las proposiciones mentales, así como una palabra puede estar por las cosas en las proposiciones habladas.

Que un universal es una intención del alma, suficientemente lo expresó Avicena, en la *Metafísica*, V, donde dice: "Digo entonces que universal se dice de tres modos. Pues se dice universal según lo que se predica en acto de muchos, así como 'hombre', y se dice universal una intención que es posible predicar de muchos". Y continúa: "También se dice universal una

intención que nada impide pensar que no se predique de muchos"[50].

De estos y muchos otros [textos] es claro que el universal es una intención del alma que por naturaleza se predica de muchos.

Lo que también se puede confirmar por la razón, pues, según todos, todo universal es predicable de muchos; pero sólo una intención del alma o un signo instituido voluntariamente y no sustancia alguna se predica por naturaleza de muchos; luego sólo una intención del alma o un signo instituido voluntariamente es universal. Pero ahora no uso 'universal' por un signo instituido voluntariamente, sino por aquello que naturalmente es universal.

Pues que una sustancia no se predica por naturaleza es claro, porque si así [fuese], se seguiría que la proposición se compondría de sustancias particulares, y en consecuencia el sujeto estaría en Roma y el predicado en Inglaterra, lo que es absurdo.

54 / También una proposición no está sino en la mente o en la palabra o en lo escrito; entonces sus partes no están sino en la mente o en la palabra o en lo escrito; pero las sustancias particulares no son de este estilo. Resulta entonces que ninguna proposición puede componerse de sustancias. Pero la proposición se compone de universales, entonces los universales no son sustancias en modo alguno.

[Cap. 16. Sobre la opinión acerca del ser del universal: ¿de qué manera tiene ser fuera del alma? Contra Escoto]

Aunque muchos han reconocido que el universal no es una sustancia fuera del alma existente en los individuos, distinta realmente de ellos, a algunos les parece sin embargo que el universal está de algún modo fuera del alma en los individuos, no ciertamente [como algo] distinto realmente de ellos, sino sólo distinto formalmente de los mismos[51]. Así, dicen que en Sócrates está la naturaleza humana, que se restringe a Sócrates por una diferencia individual, que de aquella naturaleza no se distingue realmente sino formalmente. De aquí que no sean dos cosas, sin embargo una no es formalmente la otra.

Pero me parece que esta opinión es improbable por completo. Primero, porque en las criaturas nunca puede haber distinción alguna cualquiera fuera del alma sino allí donde las cosas son distintas; entonces si entre esta naturaleza y esta diferencia hay cualquier distinción, es preciso que sean cosas realmente distintas. La menor la pruebo de modo silogístico así: esta naturaleza no es distinta formalmente de esta naturaleza; esta diferencia individual es distinta formalmente de esta naturaleza; entonces esta diferencia individual no es esta naturaleza.

También, una misma cosa no es común y propia; pero según ellos / la diferencia individual es propia, 55
pero el universal es común; entonces ningún universal y la diferencia individual son una misma cosa.

También, a una misma cosa creada no pueden convenir opuestos; pero lo común y lo propio son opuestos; luego una misma cosa no es común y propia.

Lo que sin embargo se seguiría si la diferencia individual y la naturaleza común fuesen una misma cosa.

También, si la naturaleza común fuese realmente lo mismo con la diferencia individual, entonces habría realmente tantas naturalezas comunes cuantas diferencias individuales, y en consecuencia ninguno de ellos sería común, sino que cualquiera sería propio de la diferencia con la que es realmente la misma.

También, cualquier cosa se distingue de cualquier otra bien sea por sí misma o por algo intrínseco a sí; pero una es la humanidad de Sócrates y otra la de Platón; entonces se distinguen por sí mismas; entonces no [se distinguen] por diferencias añadidas.

También, según el parecer de Aristóteles[52] todas las cosas que difieran en especie, difieren en número; pero la naturaleza del hombre y la naturaleza del asno se distinguen por sí mismas en especie, luego se distinguen por sí mismas en número; luego cualquiera de ellas es por sí misma una en número.

También, aquello que por ninguna potencia puede convenir a varios, por ninguna potencia es predicable de varios; pero una naturaleza tal, si es la misma realmente con la diferencia individual, por ninguna potencia puede convenir a varios, porque de ningún modo puede convenir a otro individuo; luego, por ninguna potencia puede ser predicable de varios, y en consecuencia por ninguna potencia puede ser universal.

También, tomo aquella diferencia individual y la naturaleza que la restringe y pregunto: la distinción entre ellas o es mayor que entre dos individuos o es menor. No [es] mayor, porque no difieren realmente, pero los individuos difieren realmente. Ni menor,

porque entonces tendrían la misma razón, / así como 56
dos individuos tienen la misma razón, y en consecuencia si uno es de suyo uno en número el restante sería de suyo uno en número.

También, pregunto: la naturaleza o es la diferencia individual o no. Si lo es, argumento silogísticamente así: esta diferencia individual es propia y no común; esta diferencia individual es la naturaleza; luego la naturaleza es propia y no común. Que es lo que se pretendía [probar]. De modo parecido argumento silogísticamente así: esta diferencia individual no es distinta formalmente de la diferencia individual; esta diferencia individual es la naturaleza; luego la naturaleza no es distinta formalmente de la diferencia individual. –Pero si se da que esta diferencia individual no es la naturaleza, se tiene lo que se pretendía, pues se sigue: la diferencia individual no es la naturaleza, luego la diferencia individual no es realmente la naturaleza; como del opuesto del consecuente se sigue el opuesto del antecedente, hay que argumentar así: la diferencia individual es realmente la naturaleza; luego la diferencia individual es la naturaleza. La consecuencia es clara, porque es una deducción válida [ir] del determinable, tomado con una determinación que no desaparece ni disminuye, al determinable tomado por sí[53]. Pero 'realmente' no es una determinación que desaparezca ni disminuya. Entonces se sigue: la diferencia individual es realmente la naturaleza, luego la diferencia individual es la naturaleza.

Entonces hay que decir que en las criaturas tal distinción formal no se da, pero cualesquiera cosas que son distintas en las criaturas, son realmente distintas, y son cosas distintas si cada una de aquéllas es una

verdadera cosa. De aquí que así como en las criaturas nunca deben negarse modos de argumentar tales [como] 'esto es *a*, esto es *b*, luego *b* es *a*', ni éstos 'esto no es *a*, esto es *b*, entonces *b* no es *a*', así nunca debe negarse en las criaturas que cuando cualesquiera cosas contradictorias se verifican de algunos, aquéllas no son distintas, si no es alguna determinación o algún sincategorema la causa de tal verificación; lo que no debe considerarse en este caso. Y por eso debemos decir con los filósofos que en una sustancia particular nada es radicalmente sustancial sino la forma particular y la materia particular o algún compuesto de tales. Y por eso no hay que imaginar que en Sócrates sea la
57 humanidad o / la naturaleza humana distinta del modo que sea de Sócrates, a la que se añade una diferencia individual, que restringe aquella naturaleza, pero cualquier cosa sustancial imaginable existente en Sócrates o es la materia particular o es la forma particular o es algún compuesto de éstos. Y por eso toda esencia o quididad y cualquier cosa sustancial, si está realmente fuera del alma, o es simplemente o absolutamente la materia o la forma o el compuesto de éstos, o una sustancia inmaterial separada, según la enseñanza de los Peripatéticos.

[Cap. 17. Sobre la solución de las dudas que se pueden suscitar contra lo dicho]

Y puesto que la solución de las dudas es la manifestación de la verdad, por eso contra lo dicho hay que colocar algunas objeciones, que se solucionarán. Pues a muchos varones de no poca autoridad les parece que

el universal es de algún modo [algo] fuera del alma y de la esencia de las sustancias particulares. Para probar lo cual adelantan algunas razones y testimonios de autoridades.

Así, dicen[54] que cuando algunas cosas realmente convienen y realmente difieren, por una cosa convienen y por otra difieren. Pero Sócrates y Platón realmente convienen y realmente difieren; entonces convienen y difieren por cosas distintas; pero convienen en la humanidad y también en la materia y en la forma; entonces incluyen algunas cosas además de éstas, por las cuales se distinguen. Aquellas cosas se llaman diferencias individuales.

También, convienen más Sócrates y Platón que Sócrates y un asno; entonces en algo convienen Sócrates y Platón en lo que no convienen Sócrates y el asno; pero no convienen en algo numéricamente uno; entonces aquello en lo que convienen no es uno en número; entonces es algo común.

/ También, en la *Metafísica*, X[55]: En todo género hay un primero que es medida de todos los otros que están en aquel género. Pero ningún singular es medida de todos los otros, ya que no [es] [medida] de todos los individuos de la misma especie; entonces es algo diferente del individuo. 58

También, todo superior es de la esencia del inferior[55 bis], entonces el universal es de la esencia de la sustancia; pero la no-sustancia no es de la esencia de la sustancia; entonces algún universal es sustancia.

También, si ningún universal fuese sustancia, entonces todos los universales serían accidentes, y en consecuencia todos los predicamentos serían accidentes, y por lo tanto el predicamento sustancia sería

accidente, y en consecuencia algún accidente sería por sí superior a la sustancia. Más aún se seguiría que lo mismo sería superior a sí mismo, porque aquellos universales si son accidentes no se pueden dar sino en el género de la cualidad, y en consecuencia el predicamento de la cualidad sería común a todos los universales; entonces sería común a este universal que es el predicamento de la cualidad.

Otras razones e innumerables autoridades se adelantan a favor de esta opinión, las que a causa de la brevedad omito por ahora. Se hablará de ellas en diversos sitios más abajo[56].

Y a éstas respondo. A lo primero acepto que Sócrates y Platón realmente convienen y realmente difieren, porque realmente convienen específicamente y realmente difieren numéricamente. Y por lo mismo convienen específicamente y difieren numéricamente, así como otros tienen que decir que la diferencia individual por lo mismo conviene realmente con la naturaleza y difiere formalmente [de ella].

Y si dijeras que lo mismo no es causa de conveniencia y de diferencia, hay que decir que lo mismo no es causa de la conveniencia y de la diferencia del opuesto a aquella conveniencia, que no es el caso [actual], pues entre la conveniencia específica y la diferencia numérica no hay oposición radical alguna. Hay que aceptar entonces que Sócrates por lo mismo conviene específicamente con Platón y difiere numéricamente de él.

59 / Tampoco el segundo argumento es determinante: pues no se sigue 'Sócrates y Platón convienen más que Sócrates y un asno, entonces en algo más convienen', sino que basta que convengan más por sí mismos.

Así, digo que Sócrates por su alma intelectiva conviene más con Platón que con un asno, y en todo conviene más con Platón que con un asno. De aquí que según la fuerza del discurso no se debe aceptar que Sócrates y Platón convienen en algo que es de la esencia de ellos, sino que se debe aceptar que convienen por algunas cosas, ya que [convienen] por sus formas y por sí mismos; aunque si, por contradicción, hubiese una naturaleza en aquéllos, convendrían en aquélla, así como si –por contradicción– Dios fuese necio, gobernaría mal el mundo.

A lo otro hay que decir que aunque un individuo no sea medida de todos los individuos de su mismo género o de su misma especie especialísima, sin embargo un mismo individuo puede ser medida de los individuos de otro género o de muchos individuos de su misma especie, y esto basta para el propósito de Aristóteles.

A lo otro hay que decir que hablando según la fuerza de la expresión y según la propiedad del discurso se debe aceptar que ningún universal es de la esencia de cualesquiera sustancias. Pues todo universal es una intención del alma o algún signo instituido voluntariamente; pero ninguno es de la esencia de la sustancia, y por eso ningún género, ni especie alguna ni universal alguno es de la esencia sustancial de cualesquiera cosas, sino que hablando con propiedad más bien debe decirse que el universal expresa o explica la naturaleza de la sustancia, esto es, la naturaleza que es sustancia. Y esto es lo que dice el Comentador, en la *Metafísica*, VII, "que es imposible que alguno de aquellos que se llaman universales sea la sustancia de cosa alguna, aunque manifiesten las sustancias de las cosas"[57]. De

aquí que todas las autoridades que dejan oír que los universales son de la esencia de las sustancias o están
60 en las sustancias o son / partes de las sustancias, deben entenderse así, que los autores no pretenden sino que tales universales manifiestan, expresan, explican, conllevan y significan las sustancias de las cosas.

Y si dijeras: los nombres comunes, tales como 'hombre', 'animal' y los de este estilo, significan algunas cosas sustanciales y no significan sustancias singulares, porque entonces 'hombre' significaría a todos los hombres, lo que parece falso, entonces tales nombres significan algunas sustancias aparte de las sustancias singulares.

[A ello] hay que decir que tales nombres significan propiamente las cosas singulares. De aquí que este nombre 'hombre' ninguna cosa significa sino aquella que es un hombre singular, y por eso nunca supone por una sustancia sino cuando supone por un hombre particular. Y entonces hay que aceptar que este nombre 'hombre' significa de un modo igualmente primero todos los hombres particulares, sin embargo por esto no se sigue que este nombre 'hombre' sea una palabra equívoca, y esto porque aunque signifique varias [cosas] de un modo igualmente primero, sin embargo por una única imposición significa aquellas cosas y en la significación de aquellas varias cosas se subordina sólo a un concepto y no a varios, por lo que se predica unívocamente de ellas.

A lo último tienen que decir aquellos que sostienen que las intenciones del alma son cualidades de la mente, que todos los universales son accidentes. Sin embargo, no todos los universales son signos de accidentes, pero algunos son sólo signos de las sustancias

y aquellos que son sólo signos de las sustancias establecen el predicamento de la sustancia, otros establecen otros predicamentos. Hay que aceptar entonces que el predicamento de la sustancia es un accidente, aunque manifieste sustancias y no accidentes. Y por eso hay que aceptar que algún accidente, a saber aquel que sólo es signo de las sustancias, es de suyo superior a la sustancia. Esto no es más inconveniente que decir que alguna palabra es nombre de muchas sustancias.

/ Pero ¿es que en algo lo mismo es superior a sí 61
mismo? Se puede decir que no, porque para esto, que algo sea superior a otro, se requiere una distinción entre aquéllos. Y por eso se puede decir que no todos los universales son de suyo inferiores a este [término] común 'cualidad', aunque todos los universales sean cualidades, porque este [término] común 'cualidad' es una cualidad, sin embargo no es inferior a aquél sino que es el mismo.

Y si se dijera: lo mismo no se predica de predicamentos diversos, entonces la cualidad no es común a diversos predicamentos, hay que decir que lo mismo se predica de predicamentos diversos sea que esté significativamente o no, sin embargo cuando aquellos predicamentos están y suponen no significativamente no es inconveniente predicar lo mismo de predicamentos diversos. De aquí que si en ésta 'la sustancia es una cualidad' el sujeto está de modo material o de modo simple por la intención, esta proposición es verdadera. Y del mismo modo esta proposición es verdadera 'la cantidad es una cualidad', si 'cantidad' no está de modo significativo: y por lo tanto lo mismo se predica de predicamentos diversos. Así como estas

dos '(la) sustancia es una palabra', '(la) cantidad es una palabra' son verdaderas si los sujetos suponen materialmente y no significativamente.

Y si dijeras: la cualidad espiritual está en más [cosas] que cualquier predicamento, porque se predica de más [cosas], pues se predica de todos los predicamentos, y ningún predicamento se predica de todos los predicamentos:

Hay que decir que la cualidad espiritual no se predica de todos los predicamentos tomados significativamente, sino sólo tomados como signos, y por esto no se sigue que esté en más [cosas] que cualquier predicamento. Pues la superioridad y la inferioridad entre algunos se da porque uno tomado significativamente se predica de más [cosas] que otro tomado significativamente. De aquí que esta dificultad sea como la de este nombre 'expresión', pues este nombre es uno contenido bajo el nombre, pues este nombre 'expresión' es un nombre, y no todo nombre es este nombre 'expresión'. Y sin embargo este nombre 'expresión' es de algún modo superior a todos los nombres y a este nombre 'nombre', pues todo nombre es una expresión, pero no toda expresión es un nombre.

62 / Y por lo tanto parece que lo mismo es superior e inferior respecto de lo mismo. Lo que se puede solucionar diciendo que el argumento sería conclusivo si en todas las proposiciones por las que se prueba la conclusión los términos supusieran uniformemente. Pero ahora otro es el caso. Sin embargo si éste se llama 'inferior' del que –suponiendo de algún modo– se predica otro y de varios más, aunque si supusiera de otro modo aquello no se predicaría de ese tomado

universalmente, [entonces] se puede aceptar que lo mismo es superior e inferior respecto de lo mismo, pero entonces 'superior' e 'inferior' no son opuestos sino diversos.

[Cap. 18. Sobre los cinco universales y de su suficiencia]

Después de haber presentado qué es el universal, hay que ver cuántas clases de universales se establecen. Se establecen cinco universales, cuya suficiencia y número se puede tomar así. Todo universal es predicable de muchos: entonces o se predica esencialmente (*in quid*) de muchos o no se predica esencialmente. Si [se predica] esencialmente, de modo tal que por aquél corresponda adecuadamente responder a la pregunta hecha por la esencia (*per quid*) de algo, esto ocurre de dos modos. Porque aquellas muchas cosas de las que se predica son todas semejantes, de modo tal que todas convienen esencialmente, a menos quizás que uno se componga de muchos igualmente semejantes, y entonces es la especie especialísima. O no todas las cosas de las que se predica del modo dicho convienen, sino que corresponde encontrar dos cosas que sean simplemente desemejantes según su todo o según sus partes, si tuvieran partes, así como sucede con 'animal'. Pues 'animal' se predica de un hombre y de un asno, y es mayor la semejanza sustancial entre dos hombres que entre un hombre y un asno. De modo parecido sucede con 'color' referido a la blancura y a la negrura, pues ni esta negrura ni parte alguna de esta negrura conviene tanto con esta blancura o con parte alguna de esta blancura como una blancura conviene con otra, y por

63 esto la intención predicable de la blancura / y de la negrura no es la especie especialísima sino el género. Pero la blancura es especie especialísima respecto de las blancuras, ya que aunque a veces una blancura convenga más con una blancura que con otra, así como dos blancuras igualmente intensas parece que convienen más que una blancura intensa y una opaca, sin embargo siempre una de aquellas blancuras conviene tanto con alguna parte de la otra como cualesquiera dos blancuras convienen entre sí. Y por esto 'blancura' es respecto de las blancuras especie especialísima y no género.

Sin embargo, hay que saber que tanto el género como la especie se toman de dos modos, a saber en sentido amplio y en sentido estricto. Pero en sentido estricto se llama género aquello por lo que adecuadamente se responde a la pregunta hecha por el 'qué' (*per 'quid'*) de alguna cosa con el pronombre que indica aquella cosa. Así como si se pregunta 'qué es esto', indicando a Sócrates, adecuadamente se responde diciendo que es un animal o un hombre y así de los demás géneros. Y ocurre de modo parecido con la especie.

Pero en sentido amplio se dice género o especie todo aquello por lo que adecuadamente se responde a la pregunta hecha por el 'qué es' (*'quid est'*) con un nombre connotativo, que no es meramente absoluto. Así como si se pregunta 'qué es [lo] blanco', adecuadamente se responde que es (lo) coloreado. En cambio si hicieras la pregunta 'qué es' con un pronombre demostrativo, nunca corresponde responder adecuadamente con '[lo] coloreado'. Pues cualquier cosa que indicaras con este pronombre 'esto', cuando se

pregunta 'qué es esto', nunca responderías adecuadamente que es [lo] coloreado. Ya que al preguntar así o indicas el sujeto de la blancura, y entonces es claro que no respondes adecuadamente; o indicas la blancura, y entonces es claro que no respondes adecuadamente con '[lo] coloreado', pues la blancura no es coloreada; o indicas un agregado, y es claro que no respondes adecuadamente, ya que aquel agregado no es coloreado, como se mostrará más abajo[58]; o indicas aquel término, y es claro que aquel término no es coloreado. Entonces es claro que / a tal pregunta 'qué 64
es [lo] blanco' adecuadamente se responde con '[lo] coloreado', y por esto '[lo] coloreado' se puede decir género, tomando en sentido amplio género. Ya que con '[lo] coloreado' no se responde adecuadamente a la pregunta 'qué es' hecha con un pronombre demostrativo, por eso no es género, tomando en sentido estricto este vocablo 'género'. Y del mismo modo, análogamente, ocurre con la especie.

Y esta distinción es necesaria, ya que sin ella no se puede sostener sin contradicción mucho de la autoridad de Aristóteles y de otros autores; sino que hay que presentarlos con ella, ya que muchas reglas del género y de la especie se entienden del primer modo dicho, que no se entienden de los otros, como se mostrará en el curso de la exposición.

Pero si no se predica tal predicable esencialmente (*in quid*), esto ocurre porque o expresa una parte de la cosa y no otra, sin expresar nada extrínseco, y esa es la diferencia. Así como 'racional', si es la diferencia del hombre, expresa una parte del hombre, a saber la forma y no la materia. O expresa o conlleva algo que no es parte de la cosa, y entonces se predica o

contingentemente o necesariamente: si [se predica] contingentemente, se llama accidente, si necesariamente, se llama propio.

Sin embargo, hay que saber que a veces aquello extrínseco que se conlleva puede ser una proposición sin cuya verdad [no] puede la existencia (*esse exsistere*) predicarse con verdad de alguno, así como, según quienes sostienen que la cantidad no es otra cosa [diferente] de la sustancia y de la cualidad, este nombre 'cantidad' conlleva que, cuando se predica de alguno, sea verdadera esta proposición 'esto tiene una parte distante de [otra] parte', en caso de formarse.

Y también hay que saber que según muchas opiniones lo mismo puede ser género respecto de algunos, tomando en sentido amplio este nombre 'género', y propio o accidente respecto de otros. Así como la cantidad respecto de algunos es género, a saber respecto del cuerpo, de la línea, de la superficie y de los de este estilo, y sin embargo, según la opinión que sostiene que la cantidad no es otra cosa [diferente] de la sustancia y de la cualidad, respecto de la sustancia
65 y de la cualidad es / accidente o propio. Pero esto es imposible del género, tomando en sentido estricto este nombre 'género'. Y esto mismo hay que decir de la especie.

Y si dijeras: el ente es universal, y también el uno, y sin embargo no es género:

De modo parecido este [término] común 'universal' es universal, y sin embargo no es género ni especie:

A la primera de estas [objeciones] se puede decir que aquélla es una división de los universales que no se predican de todos, pero 'ente' se predica de todos.

Respecto del uno, otra es la razón, ya que 'uno' puede atribuirse a un accidente o a un propio.

A la segunda se puede decir que este [término] común 'universal' es género, y por eso el género se predica de la especie, no por sí sino por la especie.

[Cap. 19. Sobre el individuo que se comprende bajo cualquier universal]

Hay que hablar enseguida de los cinco universales en especial. Sin embargo, primero hay que hablar del individuo, que se comprende bajo cualquier universal.

/ Y hay que saber primero que entre los lógicos 66
estos nombres son convertibles 'individuo', 'singular', 'supósito', aunque entre los teólogos 'individuo' y 'supósito' no se conviertan, ya que entre ellos el supósito no es sino sustancia, pero el accidente es individuo. Pero en este capítulo hay que usar estos nombres del modo como los lógicos los usan.

Pero en lógica, 'individuo' se toma de tres modos. Pues de un modo se dice individuo aquello que es una cosa en número y no varias, y así se puede aceptar que cualquier universal es individuo. De otro [modo] se dice individuo una cosa fuera del alma, que es una y no varias, ni es signo de alguna; y así cualquier sustancia es individuo. De un tercer modo se dice individuo un signo propio de uno, que se llama término discreto; y así dice Porfirio[59] que individuo es lo que se predica de uno solo. Pero esta definición no se puede entender de una cosa existente fuera del alma, es decir de Sócrates y de Platón y de los de este estilo, ya que una cosa tal no se predica de uno ni de varios; por eso se

precisa que se entienda de algún signo propio de uno, que no se puede predicar sino de uno; esto es, no se predica convertiblemente de algo, que puede suponer por varios en una misma proposición.

Pero tal individuo puede atribuirse de tres modos. Ya que algo es nombre propio de algo, así como este nombre 'Sócrates' y este nombre 'Platón'. Pero algo es un pronombre demostrativo, así como 'esto es un hombre', indicando a Sócrates. Pero a veces es un pronombre demostrativo tomado con algún término común, así como 'este hombre', 'este animal', 'esa piedra', y así de otros.

Y así como se diferencia este nombre 'individuo', así puede diferenciarse este nombre 'singular' y este
67 nombre 'supósito'. De aquí que y / entre los antiguos –como aprendí de muchacho– los supósitos de algún término común se toman de dos modos, a saber por sí o por accidente. Así como de este término 'blanco' los supósitos por sí son 'este blanco', 'aquel blanco', [y] los supósitos por accidente son Sócrates y Platón y este asno. Lo que no puede entenderse sino tomando este nombre 'supósito' por individuos que son signos de cosas; ya que hablando del supósito que está de parte de la cosa y no como signo de algo, es imposible que algunos sean supósitos por sí de algún término y algunos [lo sean] por accidente. Pero tomando del otro [modo] supósito, a saber por un término propio de uno, que se dice supósito ya que de aquél se predica aquello común, no por sí sino por su significado, se dicen supósitos por sí de algún término común aquellos que son pronombres demostrativos tomados con el mismo término común; pero los nombres propios y los pronombres demostrativos se dicen

supósitos por accidente del mismo término. Y hay una gran diferencia entre estos individuos o supósitos y aquéllos, pues es imposible que uno de [dos] contrarios de un supósito por sí se predique con verdad del otro contrario, así como es imposible 'este blanco es negro', pero del supósito por accidente de un contrario se puede predicar el otro contrario, aunque no mientras es supósito de aquél, así como si Sócrates es supósito de lo blanco, todavía ésta es posible 'Sócrates es negro', y esto porque lo mismo puede ser sucesivamente supósito por accidente de dos contrarios, aunque no al tiempo.

[Cap. 20. Sobre el género: ¿qué es género?]

Después de estas cosas hay que hablar de los cinco universales, y primero, siguiendo a Porfirio, hay que hablar del género.

Pero el género es definido por el Filósofo[60] y por Porfirio[61] así: "Género es lo que se predica respecto del qué (*in eo quod quid*) de varios diferentes en especie".

/ Respecto de esta definición hay que advertir primero que el género no es alguna cosa fuera del alma, de la esencia de aquéllos de los que se predica, sino que es cierta intención del alma, predicable de muchos, no ciertamente por sí sino por las cosas que significa. Por eso, cuando pronuncio esta proposición '[el] hombre es [un] animal', una palabra se predica de una palabra, sin embargo una palabra no se predica de [otra] palabra por la palabra, ya que no pretendemos usar esta palabra por sí misma, sino por la cosa que 68

significa, y por lo tanto se predica de la cosa. Así sucede con la intención del género, porque no se predica por sí sino por la cosa que significa. Y por eso cuando el género se predica de la especie no se da a entender que el sujeto sea el predicado, ni que el predicado convenga realmente con el sujeto en un ser real, sino que se da a entender que aquello que se conlleva con el sujeto es aquello que se conlleva con el predicado.

Pero esta intención que es el género no se predica de cosas fuera del alma, porque aquellas no se [le] subordinan, sino que se predica de los signos de tales cosas, de cuyas esencias, sin embargo, no es el género, así como una intención del alma no es de la esencia de una cosa fuera [de ella].

De lo que se sigue que el género no es parte de la especie. Y no sólo esto, sino que también el género no conlleva una parte de la especie, más aún el género conlleva el todo. Pues aquella intención no conlleva más la materia que la forma ni viceversa, hablando en sentido propio de 'conllevar' o de 'significar'. Sin embargo usando en sentido impropio el vocablo se puede decir que a veces el género conlleva la materia y no la forma; que no es otra cosa que decir que en cualquier cosa significada con tal género se encuentra una materia de su misma razón, pero no forma alguna de su misma razón.

Sin embargo, hablando también de este modo, no todo género significa la materia de una cosa, ya que alguno es un género que es propiamente común a cosas simples, carentes de la composición de materia y forma, como el 'color', que no es común sino a los colores, que no se componen de materia y forma. Y

por eso toda la autoridad de los filósofos[62] que establecen que el género es parte de una cosa o que es la materia de una cosa o algo parecido, / deben 69
entenderse así: que el género se dice parte de una cosa o materia, porque es como la parte material de una definición o de una descripción. Pues así como en las cosas naturales la materia se presupone por la forma y la forma le llega a ella, por lo tanto si alguna cosa debiera definirse, primero hay que colocar el género, segundo hay que añadir las diferencias esenciales o accidentales. Y por eso el género es una parte de la definición y lo primero en la definición, tal como, de algún modo, la materia es lo primero en el compuesto. Y por esto, y por nada más, dicen los autores que el género es materia y parte de la cosa.

Y si dijeras: si el género es parte de la definición y la definición es realmente la misma con lo definido, entonces es parte de lo definido, hay que decir que por la fuerza de la expresión esta proposición es simplemente falsa 'la definición es realmente la misma con lo definido'; pero la siguiente es simplemente verdadera 'la definición y lo definido significan lo mismo'. No otra cosa pretenden los autores.

En segundo lugar hay que advertir que el género se predica de las especies y de los individuos. Sin embargo, uno es el género tomado en sentido estricto y otro en sentido amplio. Pues todo género tomado en sentido estricto exige cosas diferentes desemejantes, por las que suponen aquellas [cosas] de las que se predica el género. Pero no es así con el género tomado en sentido amplio, más aún basta que aquellas [cosas] de las que se predica y que suponen por otras sean comunes y se excluyan recíprocamente. Así como si

fuese posible que no hubiese cosa sustancial alguna sino el hombre, aun entonces 'número' o 'multitud' se predicaría de estos [términos] comunes[63] o sea que en la multitud de estas sustancias puede darse el género. Pues 'muchos' o 'multitud' se predicaría de estos [términos] comunes 'dos', 'tres', 'cuatro' y así de los otros, de los que ninguno se predica de otro. Sin embargo muchas autoridades no entienden esto del género.

[Cap. 21. Sobre la especie]

De modo parecido definen la especie los filósofos[64] que dicen que "la especie es aquello que se predica respecto del qué de varios diferentes en número".

/ Respecto de lo cual hay que decir, así como del género, que la especie es una intención del alma, que no es de la esencia de los individuos, aunque sea predicable de ellos.

Pero difiere esta intención de la intención que es el género, no como un todo de la parte, porque hablando realmente y con propiedad ni el género es parte de la especie ni la especie es parte del género, sino que difieren en esto: que la especie es común a menos cosas que su género, por lo que el género es signo de más cosas y la especie de menos. De aquí, que así como este nombre 'animal' significa más cosas, porque significa todos los animales, pero este nombre 'hombre' significa menos cosas, porque significa sólo los hombres, así es del género y la especie. Y esto es [lo que quiere decir que] la especie es parte subjetiva del género, a saber, que la especie significa menos cosas que el género. Así también esta palabra 'hombre'

se puede decir [que es] parte de esta palabra 'animal', esto es, esta palabra 'hombre' significa menos cosas que esta palabra 'animal'. Y todos los hombres que hablan correctamente toman así este término 'parte subjetiva'.

De modo parecido así como el género no se predica de las especies por sí sino por las cosas que significa, así la especie no se predica de varias cosas por sí sino por las cosas. Pues la especie misma no es varias cosas, aunque se predique de varias. Tampoco la especie está realmente en un individuo, pues entonces sería parte de un individuo, lo que claramente es falso: ya porque no es materia ni forma; ya porque algunos son individuos que no tienen partes, y en consecuencia la especie no es parte de un individuo, sino que es signo de un individuo, más aún significa todas las cosas individuales contenidas bajo ella.

Pero hay que saber que de las intenciones, que son géneros y especies, algunas son géneros generalísimos, algunas son géneros y especies subalternas, algunas son especies especialísimas.

Pero es género generalísimo el que no tiene un género por encima de sí, esto es, género generalísimo tomándolo universalmente es aquél del que simultáneamente con otro no se predica otro género, aunque según alguna opinión del género generalísimo se predique particularmente algún otro género. De aquí que algunos establecen que esta proposición es verdadera
'una sustancia / es cantidad', [y] ya que sin embargo 71
no establecen ésta como verdadera 'toda sustancia es cantidad', por eso pueden salvar que [la] sustancia es género generalísimo. Aunque también puede salvarse [esto] de otro modo, a saber, diciendo que género

generalísimo tomándolo universalmente es aquel del que no se predica esencialmente (*in quid*) otro género. Pero aunque ahora dijeran que ésta es verdadera 'una sustancia es cantidad', sin embargo no dirían que la cantidad se predica esencialmente de la sustancia tomada universalmente.

Pero la especie especialísima es una intención que no tiene una especie bajo sí, esto es, la especie especialísima de ningún [término] común se predica esencialmente, aunque pueda predicarse esencialmente de muchos singulares. Pero los [términos] intermedios entre la especie especialísima y el género generalísimo se llaman géneros y especies subalternas.

[Cap. 22. Sobre la comparación recíproca del género y de la especie]

Visto qué es género y qué es especie, hay que comparar recíprocamente estas intenciones según las propiedades comunes y las propias.

Pero difieren en esto: que el género se predica de la especie, pero la especie no se predica del género. Lo que no hay que entender [como] que la especie de ningún modo se predique del género: pues esto es imposible, ya que como el género se predica de la especie, en consecuencia [la especie] se predica del género. Pues por conversión se sigue 'el hombre es un animal, entonces 'un animal es hombre'; y por lo tanto si el género se predica de la especie se sigue necesariamente que la especie se predica del género. Y por eso hay que entender así la diferencia que cuando el género contiene actualmente bajo sí diversos indivi-

duos de diversas especies entonces el género verda-
deramente se predica de la especie tomada universal-
mente, pero entonces la especie no se predica del
género tomado universalmente, aunque / se predique 72
del género tomado particularmente. De aquí [resulta
que] esta proposición es verdadera 'todo hombre es
animal', pero ésta es falsa 'todo animal es hombre',
aunque ésta sea verdadera 'un animal es hombre', de
donde ésta particular, que se convierte con la
indefinida, es verdadera 'algún animal es hombre'.

Sin embargo, si no existiera ningún animal en la naturaleza de las cosas salvo el hombre, entonces ésta sería verdadera 'todo animal es hombre' así como ésta 'todo hombre es animal'. Y por lo tanto la especie se puede predicar del género no sólo particularmente sino también universalmente, pero no cuando hay diversos individuos de diversas especies en la naturaleza de las cosas.

También hay que observar que aunque el género se predique de la especie, sin embargo aquella predicación no siempre es necesaria, así como ésta no es necesaria 'un hombre es animal'. Pues si no existiera ningún hombre, ésta sería falsa 'un hombre es animal' así como ésta sería falsa 'algún compuesto de cuerpo y alma intelectiva es animal', por [razón de] una falsa implicación. Pero aunque ésta sea contingente 'un hombre es animal', sin embargo ésta condicional es necesaria 'si hay un hombre, es animal'.

Se da otra diferencia, a saber, que el género comprende la especie, pero la especie no comprende el género. Lo que hay que entender así: que el género por naturaleza se predica de más [cosas que la especie], —pues esto se llama aquí 'comprende'—, pero la

especie no se puede predicar de más [cosas de las que se predica] su género.

Se da otra diferencia: que el género es naturalmente anterior a la especie. Que no hay que entenderlo como suena, como si aquella intención que es el género fuese anterior por naturaleza a aquella intención que es la especie, porque aquella intención que es la especie puede estar en el alma sin aquella intención que es el género y viceversa. De aquí que cuando alguien forma tal proposición 'Sócrates es hombre' no se precise que tenga en el alma todas las intenciones que son géneros para Sócrates. Sino que por esta proposición 'el género es por naturaleza anterior a la especie' sólo pretenden los autores que el género es más común que la especie. Por lo que no se precisa, aunque la existencia se predique del género, que se predique de cualquier especie suya, más aún, puede verdaderamente negarse de alguna especie, aunque se predique verdaderamente del género, pero lo converso es imposible. Y esto no es más que decir
73 / que son válidas consecuencias tales [como] 'un hombre es, entonces un animal es', pero no viceversa; 'una piedra es, entonces una sustancia es', pero no viceversa.

Se da otra diferencia, y es que suprimidos los géneros se suprimen las especies. Que no hay que entenderla como una supresión real, es decir que si se destruye el género es preciso que la especie se destruya realmente, pero no viceversa. Pues esto es falso, ya que aunque esta intención 'animal', que es un género predicable del hombre y del asno, deje de estar en mi alma y en consecuencia se destruya, no es preciso que esta intención 'hombre', que es la especie, no esté en

mi alma. Pero hay que entender la ya mencionada diferencia de la supresión lógica, esto es: de la negación del género a la negación de la especie la consecuencia es válida. Así como se sigue 'un animal no es, entonces un hombre no es', pero lo converso no se sigue. De modo parecido se sigue '*a* no es animal, entonces *a* no es hombre', pero no lo converso. De modo parecido se sigue 'ningún animal corre, entonces ningún hombre corre', pero no viceversa.

Muchas otras diferencias se dan, de las que hablé en otro lugar[65], y cuyo entendimiento se puede sacar de lo dicho y de lo que habrá que decir, por eso salto esas diferencias.

Pero el género y la especie convienen en esto: que cada uno de ellos es predicable de varios. Lo que es muy cierto según la verdad de la teología. Pues aunque el sol no sea sino uno, sin embargo por la potencia divina puede haber varios. De modo parecido, aunque no hubiese sino un ángel en una especie, sin embargo Dios podría, si a él le complaciera, producir varios ángeles de la misma especie, aunque el Filósofo negara esto.

Se da otra conveniencia entre el género y la especie, a saber, que cada uno es anterior a aquello de lo que se predica. Lo que no hay que entender así: que en la naturaleza de las cosas tanto el género como la especie son anteriores al individuo. Pues esto es falso, ya que el individuo puede ser sin el alma, pero la especie y el género no pueden ser sin el alma. Pero por eso / cada uno [de ellos] se dice anterior, porque 74
del individuo al género y a la especie la consecuencia es válida, pero no viceversa.

Se da una tercera conveniencia, que tanto el

género como la especie son de alguna manera totalidades. Lo que hay que entender tomando 'totalidad' por 'más común'.

[Cap. 23. Sobre la diferencia]

La tercera clase de los universales es la diferencia. Para conocer ésta por completo hay que saber que, así como dice Porfirio[66], este nombre diferencia se toma de tres modos, a saber, en sentido común, en sentido propio y en sentido más propio.

En sentido común se llama diferencia todo aquello que no se predica esencialmente de alguno, sin embargo se predica de eso y se retira de otro. Y tomada así, la diferencia es común a la diferencia dicha en sentido más propio, al propio y al accidente. De aquí que es común a tres especies de universales, a saber la diferencia, el propio y el accidente.

En sentido propio se dice diferencia aquello que es propio de uno y que no puede convenir a otro. O, según Porfirio, la diferencia dicha en sentido propio es aquello que conviene a alguno, y existiendo por sí misma no puede sucesivamente convenir y no convenir; es lo que se llama accidente inseparable del que se habla más abajo[67].

Sin embargo la diferencia en sentido más propio es la diferencia específica.

Pero se puede dar otra división de la diferencia, que sin embargo no contradice la precedente, que diga que este vocablo 'diferencia' se puede tomar de cuatro modos, a saber estricto, amplio, más amplio y amplísimo.

En sentido estricto se dice diferencia lo que se predica de algo en el primer modo de por sí, y no indica algo extrínseco de la cosa, por la que supone aquello de lo que se predica. Y así es uno de los cinco universales, del que hay que hablar en esta parte.

En sentido amplio se dice diferencia aquello que necesariamente se predica de algo, / que no a todos 75
puede convenir. Y así se puede decir que 'risible' es una diferencia del hombre, porque ésta es necesaria 'el hombre es risible'.

En sentido más amplio se dice diferencia aquello que se predica de algo y que en virtud de la naturaleza no puede sucesivamente afirmarse y negarse de aquéllo, permaneciendo [aquéllo]. Y a tal se llama accidente inseparable.

En sentido amplísimo se dice diferencia todo aquello que se predica de uno y no de todos. Y así la diferencia también se dice accidente separable. Así como si Sócrates es blanco y Platón negro, se puede decir que 'blanco' es una diferencia de Sócrates, porque Sócrates es blanco pero Platón no.

Dejando por ahora estos últimos elementos [de la división], hay que hablar del primero.

Y hay que entender que la diferencia no es de la esencia de la cosa, sino que es cierta intención del alma, predicable no esencialmente de lo comprendido bajo ella. Por eso una intención se dice diferencia porque aunque no se predique esencialmente, es sin embargo medio para concluir la proposición negativa, en la que aquello de lo que es la diferencia se niega de otro. Así como 'racional' es medio para concluir la negativa, la que niega el hombre del asno y de los otros que no son hombres, argumentando así 'todo hombre

es racional; ningún asno es racional; entonces ningún asno es hombre'.

De aquí que no haya que imaginar que la diferencia es algo intrínseco de la especie por lo que una especie se distingue de otra; pues entonces la diferencia no sería universal, pues sería materia o forma o el todo compuesto de materia y forma. Pero la diferencia es algo predicable propio de una especie y que no conviene a otra, y se llama diferencia esencial, no porque sea de la esencia de la cosa, sino porque expresa una parte de la esencia de la cosa y nada extrínseco de la cosa. De aquí que la diferencia, de la que [trata] ahora el discurso, siempre expresa una parte de la cosa, y alguna diferencia expresa una parte material, alguna expresa una parte formal. Así como esta diferencia del hombre 'racional' expresa al alma intelectiva, tal como 'blanco' expresa la blancura y 'animado', el alma. Pero esta diferencia 'material' expresa, de modo semejante y análogo, la materia del mismo modo que 'animado' [expresa] el alma. Y por eso del mismo modo es
76 diferencia. / Y por eso es falso según la fuerza de la expresión lo que muchos modernos[68] dicen, que la diferencia se toma sólo de la forma y no de la materia, ya que la diferencia se toma tanto de la materia como de la forma.

Sin embargo, aunque alguna diferencia se tome de la materia y alguna de la forma, no obstante toda diferencia cuando se coloca en la definición se semeja a la forma. Ya que así como la forma llega a la materia y la presupone, así en la definición toda diferencia llega al género, y primero hay que poner el género, segundo la diferencia, sea que la diferencia que se pone se tome de la forma, sea [que se tome] de la materia. De aquí

que si se debe definir el cuerpo, debe definirse así 'el cuerpo es una sustancia material', donde primero se pone 'sustancia' en tanto que género, segundo [se pone] 'material' en tanto que diferencia, y sin embargo se toma de la materia y conlleva principalmente la materia.

De lo dicho se sigue que ninguna especie, que propiamente sea común a cosas simples carentes de la composición de materia y forma, tiene diferencia esencial, ya que no tiene partes, aunque puede tener muchas diferencias accidentales. De esto se sigue además que ninguna especie, que propiamente sea de simples, es definible con una definición propiamente dicha sea que esté en el género de la sustancia, sea [que esté] en cualquier otro predicamento, aunque tal especie se puede definir con una definición dada por agregación. Y por eso todas las autoridades que quieren que todo género se divida por las diferencias y que la especie tenga una diferencia constitutiva y los de este estilo, pueden presentarse de dos modos. De una parte están los que hablan sólo de los géneros y de las especies que tienen tales diferencias, de modo que el sentido de esta proposición 'todo género se divide por las diferencias' sería 'todo género que tiene tales diferencias se divide por ellas'. Pueden presentarse, de otra parte, los que [sostienen que] todas estas proposiciones de los autores se entienden tomando indistintamente diferencia por la diferencia esencial y por la accidental, o sea por las ya mencionadas diferencias en sentido estricto y en sentido más amplio.

Además hay que saber que con proposiciones tales [como] 'la diferencia es por lo que la especie sobrepasa el género', 'la diferencia es constitutiva de la

77 especie', 'la diferencia / divide al género en sus especies', 'la diferencia es aquello por lo que difieren los singulares', 'la diferencia es parte de la especie' y con las de este estilo, no entienden los autores que la diferencia sea algo real en la especie, sino que pretenden propiamente que la diferencia es un predicable propio de alguno, que debe ser parte de su misma definición. Y por eso 'la especie por la diferencia sobrepasa el género', esto es, la diferencia se da en la definición de la especie y no en la definición del género. De modo parecido 'la diferencia es constitutiva de la especie', esto es, la diferencia completa la definición de la especie. De modo parecido 'la diferencia es aquello por lo que difieren los singulares', esto es la diferencia por predicación es propia de uno y no de otro, y es [término] medio [que permite] concluir que uno se niega de otro. De modo parecido 'la diferencia es parte de la especie', esto es, la diferencia expresa una parte de aquello que se significa con la especie o es una parte de la definición que significa lo mismo que la especie. De modo parecido, cuando Porfirio dice[69] que las diferencias están potencialmente (*potestate*) en el género, no pretende sino que la diferencia no se predica del género tomado universalmente sino sólo tomado particularmente.

Entonces la diferencia es cierta intención del alma, que expresa una determinada parte de la cosa, predicable cualitativamente (*in quale*) de lo mismo de lo que la especie, con la que se convierte, se predica esencialmente. Pero que la diferencia es una intención del alma, es claro por esto: que es algo universal. Pero un universal, como se mostró más arriba[70], no es sino una intención del alma, a menos quizás que se llame

universal un signo instituido voluntariamente; pero de tal universal, que es universal a voluntad, no hablo ahora, sino de aquel que por su naturaleza tiene que ser universal.

Es claro [que la diferencia] está expresando una parte de la cosa, porque es preciso que signifique algo de parte de la cosa. Y propiamente no significa el todo, porque entonces de ningún modo se distinguiría de la especie; entonces significa una parte de la cosa o algo extrínseco. Pero nada extrínseco significa, porque entonces sería un propio o un accidente; resta entonces que signifique una parte de la cosa. De aquí
que / siempre la diferencia expresa una parte de la 78
cosa, del modo como 'blanco'[71] expresa la blancura. Y por eso la diferencia siempre es un concreto, o debiera ser concreto, al que debiera corresponder un abstracto, que significa propiamente una parte de la cosa, tal como blancura corresponde a blanco; y siempre aquel abstracto debiera suponer por una parte y el concreto por el todo compuesto de otra parte y de aquélla.

Pero que la diferencia se predica cualitativamente es claro, porque con la diferencia no se responde a la pregunta hecha por el qué de algo, sino [a la hecha] por la cualidad. Pues si preguntas, cuál es la cualidad del hombre, adecuadamente se responde que es racional o [que es] material; se predica entonces cualitativamente, y se predica de lo mismo de lo que se predica la especie, porque es convertible con la especie. De lo que es claro que de ningún modo hay que aceptar que el alma es la diferencia del cuerpo, sino animado; ni que la razón es la diferencia del hombre, sino racional.

[Cap. 24. Sobre el propio]

Después de haber tratado de la diferencia, sigue examinar el propio[72], que se toma de cuatro modos.

De un modo se dice propio aquello que conviene a una especie o a un género, sin embargo no es preciso que convenga a todos los comprendidos bajo aquella especie o bajo aquel género. Así como este [término] común 'gramático' se dice propio del hombre, porque conviene sólo al hombre, sin embargo no conviene a todos los hombres; pues no todo hombre es gramático. De modo parecido 'moverse con un movimiento de marcha hacia adelante' (*progressivo*) se dice propio del animal, porque no conviene sino al animal; sin embargo no conviene a todos los animales.

De un segundo modo se dice propio aquello que conviene a todos los individuos de alguna especie, no sin embargo a sólo [esa], como si se dijera que 'bípedo' es propio del hombre.

De un tercer modo se dice propio lo que conviene
79 a alguno tomado universalmente, / sin embargo no todo el tiempo, sino que en algún tiempo conviene a un individuo cualquiera y en algún tiempo a ese mismo no conviene. Así como si todo hombre encaneciera en la vejez, entonces 'encanecer' sería propio del hombre en este tercer modo.

De un cuarto modo se dice propio todo aquello que conviene a algún [término] común tomado universalmente, y a ningún otro sino a aquel común y los comprendidos bajo aquél, por lo que es convertible con aquél, predicable necesariamente del mismo, por lo menos si la existencia se predica de aquél. Y así tomado el propio es uno de los cinco universales, pero

los otros [modos], más bien, están contenidos bajo el accidente. Y así 'risible' es propio del hombre; pues conviene a todos los hombres y sólo a ellos y siempre[73]. Y así como Dios no puede hacer existir algún hombre que no sea risible, porque verdaderamente podría reírse, así no incluiría contradicción que él mismo {pudiera}[74] reírse, y en consecuencia sería risible; pues esto llamo risible. Y por lo tanto 'risible' es propio del hombre, pero 'riente' no es propio del hombre, más bien es un accidente. Y por eso no son lo mismo estos dos predicables 'riente' y 'risible'; pues difieren en que uno de aquéllos se afirma de algo del que se niega el restante.

Pero a este cuarto modo corresponden aquellas pasiones[74bis] que no convienen sólo a los superiores sino también a los inferiores. De aquí que todo propio es propio de algo, sin embargo no es propio de cualquiera, y por eso la pasión del género se predica de la especie, sin embargo no es propia de la especie.

Pero hay que advertir que propio no es cosa alguna que sea inherente realmente en aquello de lo que es propio; pues entonces no sería universal, ni convendría a algún común tomado universalmente, ni se predicaría de varios. Pero no sólo hay que sostener que el propio no siempre es inherente en el sujeto del que se dice propio, más aún, también hay que sostener que el propio no siempre conlleva una cosa absoluta inherente a aquello que se conlleva con el sujeto, sino que a veces conlleva una cosa distinta y extrínseca[75] de aquella cosa que se conlleva con el sujeto. Y esto [ocurre] a veces afirmativamente, a veces negativamente. Afirmativamente, así como 'calefactivo', 'creativo' / y los de este estilo. De aquí que 'calefactivo' no con- 80

lleve una cosa inherente a aquello que es calefactivo, sino que conlleva una cosa que puede producirse por él; y esto hablando del primer sujeto del mismo. De modo parecido 'creativo' no conlleva una cosa inherente a Dios, sino que conlleva una cosa que por naturaleza [de la cosa] puede ser producida por Dios. Negativamente las pasiones son tales como 'inmortal', 'incorruptible', 'inmaterial' y las de este estilo. Sin embargo a veces los propios conllevan cosas inherentes o que por naturaleza son inherentes a aquello que se conlleva con el sujeto, como las pasiones de este estilo 'blanqueable', 'alterable', 'calefactible', 'beatificable' y las de este estilo.

Hay que advertir, en segundo lugar, que cualquier proposición simplemente afirmativa, no equivalente a una negativa, en la que se predica un propio, es equivalente a una [proposición] posible. Y esto porque si no equivaliera a la proposición posible, aquella por la potencia divina podría ser falsa al tiempo con la verdad de la proposición en la que se enuncia la existencia del sujeto. De aquí que es contingente cualquiera de tales [como] 'la sustancia es cantidad', 'todo fuego es caliente', 'el hombre ríe', y así de las otras. Pero proposiciones tales [como] 'todo hombre es susceptible de disciplina', 'todo cuerpo es móvil', 'todo hombre es risible' son necesarias, ya que no pueden ser falsas junto con la verdad de la proposición en la que se enuncia el ser (*esse*) del sujeto, y equivalen a proposiciones posibles. Así como ésta 'todo hombre es risible' equivale a ésta 'todo hombre puede reír'; y esto quizás tomando el sujeto en la posible por lo que es, por lo que una sutileza infantil puede excluirse.

Pero si se pregunta la razón de por qué las otras

proposiciones son contingentes, ya que pueden ser falsas al tiempo con la verdad de la proposición en la que se enuncia la existencia del sujeto, [la razón] es que Dios puede hacer cualquier cosa creada sin otras, por lo menos la anterior sin la posterior.

Entonces, recapitulando en pocas palabras, hay que decir que el propio, según como se habla aquí de propio que es un universal distinto de los otros universales, es una intención predicable cualitativa, uniforme (*adaequate*) y convertiblemente de algo, que connota afirmativa o negativamente algo extrínseco a aquello que se conlleva con el sujeto. No es preciso, sin embargo, que siempre aquello extrínseco sea alguna cosa fuera del alma, / que exista realmente en 81
la naturaleza de las cosas, sino quizás a veces basta que sea algo posible en la naturaleza de las cosas, o quizás que exista o pueda existir en la mente. Y de modo semejante debe decirse, análogamente, de la pasión que se predica del sujeto en el segundo modo de por sí, porque no es una cosa inherente a una cosa fuera del alma, –pues entonces no sería predicable de alguno, ni sería universal, ni podría ser predicado de una conclusión de una demostración, ni principio[76] de la demostración, cosas todas sin embargo que corresponden a una pasión–, sino que es una intención del alma.

[Cap. 25. Sobre el accidente]

Se establece el accidente como el quinto de los universales. Y los filósofos definen así el accidente: "El accidente es lo que está presente y está ausente sin destrucción del sujeto"[77].

Para la claridad de esta definición hay que saber que el accidente se puede tomar de cuatro modos. De un modo se dice accidente alguna cosa realmente inherente a una sustancia, tal como el calor está realmente en el fuego y la blancura en la pared. Y tomando así 'accidente' se verifica de dicha definición, porque ningún accidente está en sujeto alguno que por lo menos no pueda por la potencia divina ser retirado de aquel sujeto sin destrucción del sujeto. Pero tomando así 'accidente' por algo fuera del alma, no se establece como quinto universal, pues el accidente que es uno de los cinco universales es predicable de varios, lo cual no sucede con el accidente fuera del alma, sino quizás con una palabra o algún signo voluntariamente instituido.

De otro modo se dice accidente todo aquello que contingentemente puede predicarse de alguno, de modo tal que dándose la verdad de la proposición en la que se enuncia la existencia del sujeto, aquello puede
82 predicarse o no predicarse de aquél. Y / tomando de un modo tan general el accidente no es inconveniente atribuir algún accidente a Dios, más aún, un accidente tal atribuye Anselmo a Dios, como es claro en el *Monologio*, cap. 24[78]. Sin embargo, Dios realmente no admite tal accidente en sí, como lo expresa allí mismo, porque dicho accidente no es sino algo predicable que puede predicarse contingentemente de alguno. Y entonces en la definición del accidente no se toma 'estar presente y estar ausente' por aparecer y desaparecer realmente, sino por aparecer y desaparecer por predicación, esto es, que a veces se predica y a veces no se predica.

De un tercer modo se dice accidente algo

predicable que contingentemente se predica de algo y sucesivamente puede afirmarse y negarse de lo mismo, tanto por un cambio propio de aquello que se conlleva con el sujeto como por otra cosa. Y así, según Anselmo, muchas relaciones son accidentes, porque pueden aparecer y desaparecer, esto es, predicarse y negarse por un cambio de aquello que se conlleva con el sujeto y por un cambio de otro.

De un cuarto [modo] se dice accidente algo predicable que no conlleva alguna cosa absoluta inherente a la sustancia, pero puede predicarse contingentemente de alguno, pero solamente por un cambio de aquello que se conlleva con el sujeto. Y así los que sostienen que la cantidad no es alguna cosa distinta de la sustancia y de la cualidad[79] dicen que la cantidad es un accidente, porque sucesivamente no puede afirmarse y negarse del sujeto sino por un cambio, por lo menos local, de aquello que se conlleva con el sujeto. De aquí que dicen que algo es una cantidad mayor ahora que antes, por esto solamente: que las partes de aquéllo distan más ahora que antes, lo que según ellos puede acontecer sólo por el movimiento local de las partes.

Sin embargo, hay que saber[80] que aunque según la verdad nada es un accidente que no pueda por la potencia divina retirarse de la sustancia, permaneciendo ella misma, sin embargo el Filósofo negaría esto. Así, diría que / hay muchos accidentes en los cuerpos 83
celestes que no pueden retirarse de ellos.

Pero el accidente se divide en accidente separable y accidente inseparable. El accidente separable es el que por naturaleza puede retirarse sin destrucción del sujeto; pero el accidente inseparable es aquél que por

naturaleza no puede retirarse sin destrucción del sujeto, aunque podría retirarse por la potencia divina.

Pero el accidente inseparable difiere del propio, porque aunque el accidente inseparable no puede naturalmente retirarse de aquel sujeto del que se dice accidente inseparable, sin embargo de modo similar el accidente puede retirarse de otro sujeto sin la destrucción de aquél. Así como la negrura del cuervo no puede naturalmente retirarse del cuervo sin la destrucción del cuervo, sin embargo la negrura puede naturalmente retirarse de Sócrates, sin la destrucción de Sócrates. Pero el propio de ninguno puede retirarse sin la destrucción de la cosa, de modo tal que no es más separable de uno que de otro sin la destrucción de la cosa.

Recapitulando entonces algunas de las cosas que se dijeron de los universales, hay que decir que cualquier universal es cierta intención del alma que significa varios, por cuyos (*pro quibus*) significados puede suponer. Y por eso una intención distinta de otra se predica de ella, no ciertamente por sí sino por la cosa que significa. Y por eso con proposiciones tales donde una intención se predica de otra no se denota que una intención sea otra, sino que frecuentemente se denota que aquéllo que se conlleva con una intención es aquéllo que se conlleva con otra.

Pero universales de este estilo no son cosas fuera del alma. Porque no son de la esencia de las cosas ni partes de las cosas fuera [del alma], sino que son ciertos entes en el alma, distintos entre sí y de las cosas fuera [del alma], de los que algunos son signos de las cosas fuera [del alma], algunos son signos de aquellos signos. Así como este nombre 'universal' es común a

todos los universales, y en consecuencia es signo de todos los otros universales [distintos] de sí. Y por eso se puede aceptar que aquel universal que es predicable de los cinco universales, sin embargo no / por sí sino 84
por los universales, es género respecto de los universales; así como alguna expresión predicable de todas las expresiones es un nombre, y no un verbo, ni un participio, ni una conjunción, etc.

Y esto basta de los cinco universales. Pero quienes quisieran tener un conocimiento más rico de los universales y de sus propiedades, podrían leer mi libro sobre Porfirio, en donde este asunto se ha examinado muy extensamente[81]. Por eso aquellas cosas que se han omitido aquí, allí se podrán encontrar.

[Cap. 26. Sobre la definición: ¿de cuántos modos se dice la definición?]

Puesto que los lógicos no sólo usan los ya mencionados vocablos de segunda intención, sino que también frecuentemente se usan muchos otros términos de segunda intención y también de segunda imposición, y para que las personas diligentes no se retrasen en la búsqueda de la verdad a causa de la ignorancia en la significación de tales términos, quiero ahora examinar abreviadamente algunos de ellos para instrucción de los simples.

Pero de los términos que usan los lógicos algunos son comunes a todos los universales, algunos son propios de algunos de ellos, algunos convienen a algunos de ellos tomados al tiempo, algunos convienen a uno respecto de otro. Los términos que convienen

a varios tomados al tiempo son [términos] como la definición y la descripción.

Pero la definición se toma de dos modos. Una es la definición que expresa la esencia de la cosa y otra
85 es la definición nominal. La definición / que expresa la esencia de la cosa se toma de dos modos, a saber, en sentido amplio, y así comprende la definición tomada en sentido estricto y también la definición descriptiva. De otro modo se toma este nombre 'definición' en sentido estricto, y así es un discurso breve, que expresa toda la naturaleza de la cosa, que no indica algo extrínseco a la cosa definida.

Pero esto puede ocurrir de dos modos. [Primero,] siempre que en tal discurso se den casos oblicuos que expresan partes esenciales de la cosa, como si se define al hombre al decir 'el hombre es una sustancia compuesta de cuerpo y alma intelectiva'; pues estos oblicuos 'cuerpo' y 'alma intelectiva' expresan partes de la cosa. Y ésta se puede llamar definición natural.

Otra definición es [aquella] en la que ningún caso oblicuo se da, sino que se da el género en nominativo e igualmente en nominativo se da la diferencia, o se dan las diferencias que expresan partes de la cosa definida, tal como 'blanco' expresa la blancura. Y por eso así como 'blanco', aunque expresa la blancura, sin embargo no supone por la blancura sino sólo por el sujeto de la blancura, así aquellas diferencias aunque expresan partes de la cosa, sin embargo no suponen por partes de la cosa sino propiamente por el todo compuesto de aquellas partes. Tal es esta definición de hombre 'animal racional' o ésta 'sustancia animada sensible racional'. Pues estas diferencias 'animada', 'sensible', 'racional' suponen por el hombre, porque

el hombre es racional, animado y sensible, sin embargo conllevan una parte del hombre, así como sus correspondientes abstractos conllevan una parte o partes del hombre, aunque no del mismo modo. Y esta se puede llamar definición metafísica, porque así definiría un metafísico al hombre.

Sin embargo, además de estas dos definiciones ninguna otra puede darse sino quizás aquella de la que cualquier parte está en más y en el todo igualmente. Y por eso es erróneo (*truffaticum*) aquello que dicen algunos que del hombre alguna definición es / lógica, 86
alguna natural, alguna metafísica; porque el lógico como no trata del hombre, puesto que no trata de las cosas que no son signos, no tiene que definir al hombre, sino que tiene que enseñar de qué modo otras ciencias que tratan del hombre deben definirlo. Y por eso el lógico ninguna definición del hombre debe dar, sino quizás como ejemplo, y entonces aquella definición que se da como ejemplo debe ser natural o metafísica.

Y así como es vano decir que alguna definición es natural, alguna metafísica, alguna lógica, así es vano decir que algún hombre es natural, alguno metafísico, alguno lógico.

Y de modo parecido, aunque puede decirse que alguna definición del hombre es natural, [y] alguna metafísica a causa de la diversidad de partes de estas oraciones, sin embargo es totalmente irracional y falso establecer que algún hombre es natural, [y] alguno metafísico. Pues si hay algún hombre natural, [y] alguno metafísico, o se entiende que es alguna cosa fuera del alma y verdadera sustancia la que es un hombre natural, y otra verdadera sustancia la que es

un hombre metafísico, o se entiende que algún concepto de la mente o palabra es un hombre natural y otro metafísico. Lo primero no puede darse, ya que pregunto: ¿de qué modo se distinguen aquellos hombres que son sustancias? O uno es parte del otro, o son algunos todos de suyo totalmente distintos, o algo es parte de ambos, aunque no todo lo que es parte de uno es parte del otro. Lo primero y lo segundo no pueden darse, como es evidentemente claro. Lo tercero tampoco puede decirse, porque como un hombre natural no se compone sino de materia y forma, sería preciso que ya la materia, ya la forma no fuesen parte del otro de aquellos hombres, y entonces uno de los dos, a saber el hombre metafísico o el natural sería sólo materia o sólo forma, lo que es absurdo.

Ni sirve decir que de un modo considera el metafísico al hombre y de otro modo el [filósofo] natural, y [que] por esto el hombre considerado por el metafí-
87 sico se distingue / del hombre considerado por el [filósofo] natural. Porque aunque así fuera, de aquí no se seguiría que un hombre fuese metafísico y otro natural, sino que se seguiría que sólo es diversa la consideración de un mismo hombre. Así como si Sócrates viera claramente a Platón y Sócrates [lo viera] oscuramente, aunque la visión de uno y otro sea diversa, sin embargo Platón, que es visto, no es diferente [en cada caso], así aunque la consideración natural del hombre y la metafísica sean diferentes, sin embargo el hombre considerado no es diferente. Así entonces no es una cosa lo que es el hombre natural y otra cosa diferente lo que es el hombre metafísico.

Ni se puede decir que sea un concepto o una palabra diferente, ya que este concepto será la defini-

ción o parte de la definición o algo predicable del hombre, y es claro que sin importar lo que se diga, nada [de esto] sirve para lo que se pretende.

De todo esto resulta que las definiciones pueden ser distintas, aunque lo definido sea lo mismo. Sin embargo, por más que las definiciones sean distintas, aquellas definiciones significan lo mismo, y cualquier cosa que se significa con una o con parte de una se significa por la otra o por una parte de la otra, aunque las partes difieran en el modo de significar, ya que alguna parte de una está en un caso diferente a la [correspondiente] parte de la otra.

Pero hay que saber que aunque de cualquier cosa que se predique la definición tomada significativamente de lo mismo se predica lo definido tomado significativamente y viceversa, y aunque sea necesaria alguna proposición, hipotética o posible o su equivalente, compuesta de definición y definido (así como ésta es necesaria 'si un hombre es, un animal racional es' y viceversa, y de modo parecido ésta 'todo hombre puede ser un animal racional' –tomando el sujeto por lo que puede ser– y viceversa), [aunque todo esto suceda] sin embargo, ninguna tal proposición afirmativa meramente de lo existente (*de inesse*) y meramente de lo presente (*de praesenti*) es necesaria. De aquí que ésta es simplemente contingente 'el hombre es animal racional' así como ésta 'el hombre es una sustancia compuesta de cuerpo y alma intelectiva', y esto porque si ningún hombre fuese, cualquiera de tales sería falsa. Sin embargo Aristóteles, que supone que tales son necesarias 'el hombre es animal', 'el asno es animal'[83], supondría que tales son necesarias.

/ De lo dicho se puede recoger que la definición 88

no es lo mismo que lo definido, porque, según todos, la definición es un discurso o mental o vocal o escrito, y en consecuencia no es lo mismo realmente que la cosa ni que una expresión. Sin embargo la definición significa lo mismo que lo definido. Y eso entienden los que hablan rectamente cuando dicen que la definición y lo definido son realmente lo mismo, esto es, que significan lo mismo.

Pero hay que saber que la definición tomada en este sentido estricto no es sino de la sola sustancia tanto como de la cosa expresada por la definición, y por eso tomando lo definido por un nombre convertible con la definición, tal definición no es sino de los nombres, no de los verbos ni de otras partes de la oración.

Pero la definición nominal es una oración que explícitamente declara lo que se conlleva con una expresión, como si alguien quiere enseñar a otro lo que significa este nombre 'blanco', dice que significa lo mismo que esta oración 'algo que tiene la blancura'. Y esta definición puede ser de los nombres, no sólo de aquellos de los que se puede verdaderamente afirmar que existen en la naturaleza de las cosas sino también de aquellos de los que tal predicación es imposible. Y así 'vacío', 'no-ente', 'imposible', 'infinito', 'hircociervo' tienen definiciones, esto es, a estos nombres corresponden algunas oraciones que significan lo mismo que estas expresiones.

De lo que se sigue que tomando así la definición, a veces es imposible la predicación de la definición de lo definido con este verbo 'es', ambos tomados significativamente, así como ésta es imposible 'la quimera es un animal compuesto de cabra y buey'; [aunque] esta sea su definición. Y esto por [causa de] una impli-

cación imposible, a saber que se implica que algo se compone de cabra y buey. Sin embargo, esta proposición en la que aquellos términos suponen materialmente '"quimera" y "animal compuesto de cabra y buey" significan lo mismo' es verdadera. Y por aquella primera los hablantes comúnmente entienden esta segunda, que es diferente según la propiedad del discurso. De aquí que así como, según Prisciano, frecuentemente una expresión se coloca por otra, como lo ejemplifica en *Constructionum*, I[81], / así 89
frecuentemente una oración se coloca por otra. Sin embargo la condicional compuesta de tal definido y de la definición es verdadera. Pues ésta es verdadera 'si algo es una quimera, eso mismo está compuesto de hombre y león' y viceversa.

Pero no sólo los nombres se pueden definir con una definición tal, sino que también todas las partes de la oración se pueden definir así, a saber los verbos, las conjunciones, etc. Así se definen adverbios tales [como] 'dónde', 'cuándo', 'cuántos', conjunciones y las de este estilo. Y entonces no debe la definición predicarse de lo definido mediante este verbo 'es', ambos tomados significativamente, sino que este todo 'significan lo mismo' o algo tal debe verificarse de aquéllos, tomados materialmente; o también otra oración debe verificarse de aquéllo, eso mismo tomado materialmente, y entonces hay que decir 'dónde: es un adverbio interrogativo de lugar', 'cuándo: es adverbio interrogativo de tiempo', y así de los otros.

[Cap. 27. Sobre este nombre 'descripción']

La descripción es un discurso breve compuesto de accidentes y propios. De aquí que dice Damasceno en su *Lógica*, cap. 14: "La descripción se compone de accidentes, esto es de propios y de accidentes. Por ejemplo 'el hombre es risible, camina erecto, tiene uñas anchas'. Pues en ésta todas son accidentales. Por esto se dice de la descripción que cubre de sombra y que no manifiesta la existencia sustancial del sujeto sino [sus] consecuencias"[84].

De las palabras de esta autoridad se da a entender con claridad que en la descripción nada debe darse que se predique de lo descrito esencialmente o según el primer modo de por sí; y en esto difiere la descripción de la definición.

En segundo lugar, de dicha autoridad se sigue que el accidente no se toma sólo por alguna cosa inherente
90 a otra sino por un predicable / contingentemente de algo, como se ha dicho antes[85], porque como según dicho doctor la descripción se compone de accidentes del sujeto, y la descripción no se compone sino de predicables del sujeto, es preciso que llame a los mismos predicables de lo descrito accidentes, que no pueden ser sino conceptos o palabras [habladas] o [palabras] escritas.

Se sigue de lo dicho, en tercer lugar, que no siempre la descripción y lo descrito son convertibles, porque como el accidente se predica contingentemente de alguno, lo descrito puede predicarse de alguno aunque la descripción no se predique de ello. Sin embargo esto no ocurre sino por la imperfección de aquellos de los que se predica lo descrito. De aquí

que puede describirse así al hombre 'el hombre es un bípedo, que tiene dos manos', añadiéndole alguna otra [expresión] que no pueda convenir sino al hombre; hecho lo cual aquella descripción puede negarse de alguno que carezca de manos, del que sin embargo se predica lo descrito. Pero esto es por [razón] de que aquel individuo no es perfecto.

Sin embargo se puede decir que la descripción se puede tomar de dos modos, a saber en sentido amplio, y así habla este doctor de la descripción, o puede tomarse en sentido estricto, y así no se compone de accidentes sino de propios; y así siempre se convierten la descripción y lo descrito.

[Cap. 28. Sobre la definición descriptiva]

Pero la definición descriptiva está mezclada de sustanciales y de accidentales. Por ejemplo 'el hombre es un animal racional, camina erecto, tiene uñas anchas', según Damasceno, donde [se citó] antes[86]. De lo que es claro que algún discurso se compone propiamente de predicables según el primer modo de por sí, y aquello es una definición; alguno [se compone] de aquellos que no se predican según el primer modo de por sí, y aquello es a veces una descripción; algunos se componen de ambos, y aquello es una definición descriptiva. Sin embargo ya que toda definición y toda descripción y toda definición descriptiva son / 91
discursos, por eso ninguna de tales es realmente la misma que lo definido o que lo descrito, aunque signifiquen lo mismo.

[Cap. 29. Sobre estos términos 'definido' y 'descrito']

Como ya se mostró qué es la definición y qué la descripción, por eso hay que ver qué es lo definido y qué lo descrito. Pero hay que saber que 'definido' se puede tomar de dos modos. De un modo por aquello cuyas partes o esencia se expresan con la definición, y así la definición es de las sustancias singulares mismas, así como esta definición 'animal racional' es la definición de todos los hombres, porque con esta definición se conlleva la esencia de todos los hombres. De aquí que con esta definición de ninguna cosa se conlleva la esencia sino de un hombre particular, porque ninguna cosa es la que es el animal racional sino este hombre o aquél, y así de cada uno. Y tomando lo definido de este modo, hay que aceptar que [la] sustancia particular se define.

De otro modo se toma 'definido' por algo convertible con la definición, de lo que la definición se predica uniformemente. Y así lo definido es una expresión convertible con la definición, que propiamente significa aquello mismo que significa la definición. Y de este modo no se definen los singulares sino propiamente la especie, porque sólo la especie es convertible con la definición y ningún singular [es convertible con ella].

Y con esta distinción de lo definido se pueden comentar muchos [textos] autorizados de Aristóteles y del Comentador[87], de los que algunos dicen que las definiciones son de los singulares y algunos [que son] sólo de las especies.

Y como se dijo de lo definido, así debe distinguirse de lo descrito: que se puede tomar por una expresión

de la que la descripción se dice primero, [aunque] no por sí sino por la cosa; o se puede tomar por la cosa que conlleva aquel nombre y aquella descripción.

92

/ *[Cap. 30. Sobre este término 'sujeto']*

Habiendo hablado de los términos que no convienen a universal alguno uno, cuales son 'definición' y 'descripción' y los de este estilo, porque ningún universal [numéricamente] uno es definición o descripción sino que cualquier definición y descripción está compuesta de varios universales, hay que hablar ahora de los términos que se siguen de cualquier universal, cuales son [estos] términos 'sujeto' y 'predicado' y los de este estilo.

Y hay que saber que el sujeto ciertamente es primero, así como dice Damasceno en su *Lógica*, cap. 8: "El sujeto se dice de dos modos: respecto de la existencia y respecto de la predicación. Y respecto de la existencia, lo que de algún modo subyace a los accidentes es la sustancia. Pues en ella tienen su ser y fuera de ella no se dan. Pero respecto de la predicación, el sujeto es particular"[88]. De lo que se puede recoger que algo se dice sujeto, porque realmente soporta a otra cosa inherente a él y por él llega realmente [a ser]. Y así sujeto se toma de dos modos, a saber, en sentido estricto, y así se dice sujeto respecto de los accidentes inherentes realmente a él, sin los que puede subsistir. Pero en sentido amplio se dice sujeto toda cosa que soporta a otra, sea que aquella cosa a la que soporta sea un accidente inherente

realmente, sea una forma sustancial que informa a la cosa a la cual adhiere, y así la materia se dice sujeto respecto de las formas sustanciales.

Pero de otro modo se dice sujeto, porque es la parte de la proposición que antecede a la cópula, de lo que algo se predica, así como en esta proposición '[el] hombre es animal', 'hombre' es el sujeto, porque animal se predica del hombre. Y el sujeto así entendido se puede tomar de múltiples modos. De un modo se dice sujeto en sentido amplio todo aquello que puede subyacer (*subici*) en cualquier proposición verdadera o falsa. Y así cualquier universal respecto de otro puede ser sujeto, como es claro en proposiciones tales [como] 'todo animal es asno', 'toda blancura es cuervo', y así de otras.

De otro modo el sujeto se toma en sentido
93 estricto, y así se dice sujeto aquello / que subyace en una proposición verdadera donde la predicación es directa; y así el hombre es sujeto respecto del animal, pero no viceversa.

De un tercer modo se dice sujeto en sentido más estricto, a saber aquello que es sujeto en una conclusión que se ha demostrado, que se conoce o por naturaleza puede conocerse por la ciencia dicha en sentido propio. Y tomando así sujeto, habrá tantos sujetos que se añadan a esta ciencia como conclusiones que tengan distintos sujetos; y así hay muchos sujetos en lógica, y de modo parecido en metafísica y en filosofía natural.

De un modo muy estricto se toma sujeto por algo primero con alguna prioridad entre tales sujetos. Y así a veces el sujeto más común entre tales sujetos se llama sujeto, y a veces aquello que es más perfecto, y así de

otras prioridades. Sin embargo esto es común a todos [los sujetos,] que cualquiera de éstos es sujeto por predicación.

[Cap. 31. Sobre este término 'predicado']

Así como el sujeto se dice de aquella parte de la proposición que antecede a la cópula, así aquella parte de la proposición que sigue a la cópula se dice predicado.

Sin embargo algunos quieren [sostener] que el predicado es la cópula con aquello que sigue a la cópula. Pero como esta controversia depende del significado del vocablo, que se usa a voluntad, por eso ahora voy a omitir esto.

Y como quiera que se diga el predicado, se toma de múltiples modos. De un modo [es] todo aquello que es extremo de la proposición y no es sujeto; y así cualquier término puede ser predicado porque se puede predicar en una proposición verdadera o falsa. De otro modo se toma predicado lo que se predica en una proposición verdadera en la que la predicación es directa. Y así 'animal' es predicado respecto de 'hombre' pero no respecto de 'piedra'. De un tercer [modo] se dice predicado aquello que se predica de algún sujeto con predicación directa, del cual sujeto puede haber ciencia en sentido propio. Y así toma el Filósofo el predicado en los *Tópicos*, I[89], donde / 94
distingue cuatro predicados, a saber, el género, la definición, el propio y el accidente, y bajo el género comprende la diferencia. Allí no se enumera la especie, porque aunque la especie se predique del

individuo, sin embargo como los individuos no pueden ser sujetos en las proposiciones conocidas como ciencia dicha en sentido propio, por eso entre aquellos predicados no se enumera la especie.

Se llama cópula al verbo que une el predicado con el sujeto.

[Cap. 32. ¿De qué modo se dice que el predicado existe en el sujeto?]

Pero así como el predicado se predica del sujeto, así decimos que el predicado está en (*esse in*) el sujeto, y que el predicado conviene al sujeto, y que el predicado existe en (*inesse*) el sujeto, y que el predicado es inherente al sujeto. Cosas que no hay que entender como si el predicado se diera realmente inherente al sujeto, al modo como la blancura existe en la pared, sino que todos éstos significan lo mismo que 'predicarse', ni hay que tomarlos de otro modo sino por 'predicarse'. Y de este modo todos los accidentes, que son los nueve predicamentos, puede decirse que están en la sustancia así como en el sujeto, no ciertamente por inherencia real, según opinión de muchos, sino por predicación verdadera. Pues así como la cantidad es accidente, según opinión de algunos, y está en la sustancia, no porque siempre sea inherente realmente a la sustancia misma, sino porque se predica contingentemente de la sustancia, de tal modo que, existente la sustancia, ésta es verdadera, según algunos, 'la sustancia es cantidad' y existente [la sustancia] la misma podría ser falsa.

De modo semejante vocablos tales [como]

'advenir', 'retirarse', 'juntarse', 'añadirse', 'ausentarse' se toman frecuentemente por 'predicarse'. Pues así dice el venerable Anselmo, en el *Monologio*, cap. 25: "En efecto de todos los que se dicen accidentes, algunos se entienden [como que] pueden añadirse al participante o ausentarse de él, sólo con alguna variación en ese participante, como todos los colores; otros se conocen [como que] al juntarse o al retirarse por completo, ningún cambio ocurre respecto de aquello de lo que se dicen accidentes, / como algunas relacio- 95
nes"[90]. Donde Anselmo toma 'añadirse' y 'ausentarse', 'juntarse' y 'retirarse' por 'predicarse'. Así también 'participar' entre los lógicos se toma por 'subyacer' (*subici*)[91].

[Cap. 33. Sobre este término 'significar']

Entre los lógicos se toma 'significar' de muchos modos. Pues de un modo se dice que un signo significa algo cuando supone o es apto por naturaleza para suponer por aquéllo; de tal modo que aquel nombre con este verbo 'es' se predica de aquel pronombre demostrativo. Y así 'blanco' significa a Sócrates; pues ésta es verdadera 'éste es blanco', indicando (*demonstrando*) a Sócrates. Así 'racional' significa al hombre; pues ésta es verdadera 'éste es racional', indicando a un hombre. Y así de muchos otros [términos] concretos.

Se toma de otro modo 'significar' cuando aquel signo puede suponer por aquello en alguna proposición de pretérito o de futuro o de presente o en alguna proposición modal verdadera. Y así 'blanco' no signi-

fica sólo aquello que ahora es blanco, sino también aquello que puede ser blanco; pues en esta proposición 'lo blanco puede correr', tomando el sujeto por aquello que puede ser, el sujeto supone por estos que pueden ser blancos. Tomando 'significar' del primer modo y su 'significado' correspondiente, la palabra, y también el concepto, frecuentemente se aparta de su significado por el solo cambio de la cosa, esto es, algo deja de significar lo que antes se significaba. Tomando del segundo modo 'significar' y su 'significado' correspondiente, la palabra o el concepto no se apartan de su significado por el solo cambio de la cosa externa.

De otro modo se toma 'significar' cuando aquello se dice que significa porque una palabra misma se impone o cuando aquello que [se tomaba] del primer modo se significa por un concepto principal o por una palabra principal. Y así decimos que 'blanco' significa la blancura, porque 'blancura' significa la blancura, sin embargo este signo blanco no supone por la blancura. Así 'racional', si es diferencia, significa el alma intelectiva.

96 / Del modo más común se toma 'significar' cuando algún signo que por naturaleza es parte de una proposición o por naturaleza es una proposición o una oración conlleva algo, sea de modo principal o sea de modo secundario, sea en [caso] nominativo o sea en [un caso] oblicuo, sea que dé a entender [algo] o sea que connote aquello, o de cualquier otro modo signifique, sea que signifique aquello afirmativamente o sea que [lo signifique] negativamente, al modo como este nombre 'ciego' significa la visión, porque [lo hace] negativamente, y este nombre 'inmaterial' significa

negativamente la materia, y este nombre 'nada' o sea 'no-algo' significa algo, aunque negativamente; de tales modos de significación habla Anselmo, en *Sobre la caída del diablo*[92].

Entonces según alguna de sus significaciones 'significar'[93] conviene a cualquier universal. "Pues universal –según Damasceno en su *Lógica*, cap. 48[94]– es lo que significa muchos, como 'hombre', 'animal'". Pues todo universal significa varias [cosas] del primer modo o del segundo, porque todo universal se predica de varios, en una proposición de lo existente y de lo presente, o en una proposición de pretérito o de futuro, o modal. De donde es claro que se equivocan aquellos que dicen que esta palabra 'hombre' no significa a todos los hombres. Pues como este universal 'hombre', según el mencionado doctor, significa varios, y no significa varias cosas que no son hombres, es preciso que signifique varios hombres. Lo que hay que aceptar, ya que nada se significa con 'hombre' sino un hombre, y no más un hombre que otro.

Entonces todo universal significa varios. Pero el universal que es género o especie, que se predica del pronombre que indica alguna cosa, no significa varios sino del primer modo o del segundo [modo] de como se toma 'significar'. Pero de los restantes universales algunos significan del primer modo o del segundo, y algunos también del tercero o del cuarto, porque todo otro universal significa algo en [caso] nominativo y algo en [un caso] oblicuo, como es claro con 'racional', 'risible', 'blanco' y así de [los casos] semejantes.

97 / *[Cap. 34. Sobre este término 'dividirse']*

Pero no sólo el universal significa varios, sino que también se divide en varios.

Pero 'dividirse' se toma de varios modos. Pues se dice que algo se divide cuando de algún todo, por una sección real, una parte se separa de otra, así como el carpintero divide la madera, el albañil, la piedra, y el herrero, el hierro. De otro modo se toma 'dividirse' cuando bajo algo [numéricamente] uno, del que una parte no se separa de otra, se asumen varias, así como si se divide esta palabra 'can' en sus significados, al decir 'un can es el animal que ladra, otro es la constelación celeste', etc., no separo una parte de esta palabra de otra, sino que los varios a los que esta palabra es común los tomo bajo aquel [término] común. Y así hablan los lógicos de la división.

"Pero son—según el Damasceno, en su *Lógica*, cap. 12[95]— ocho los modos [como se da el] dividirse: o como el género en especies, como el animal se divide en racional e irracional. O como especies en individuos, como 'hombre' se divide en Pedro y Pablo y los restantes de parte del hombre. O como un todo en partes, y esto de dos modos: o en partes semejantes o en partes desemejantes. Ahora, aquellas partes son semejantes cuando las partes admiten el nombre y la definición del todo y viceversa, del modo como dividimos la carne en muchas [partes] de carne y cada una de las partes de la carne se llama carne y admite la definición de carne. Son partes desemejantes las partes que no admiten ni el nombre ni la definición del todo ni viceversa, como cuando dividimos a Sócrates en cabeza y manos y pies. Pues ni la cabeza ni las manos

ni los pies admiten el nombre o la definición de Sócrates, ni viceversa. O como una palabra equívoca en sus diversos significados; y esto de dos modos: o como el todo o como la parte". Y da algunos ejemplos allí mismo: "O como la sustancia en accidentes, del modo como digo 'de los hombres, éstos son blancos, éstos son negros'. O como el accidente en sustancias, del modo como digo 'de las cosas blancas, éstas son animadas / pero éstas son inanimadas'. O como el 98
accidente en accidentes, del modo como digo 'de las cosas frías, éstas son secas pero éstas son húmedas'. O como [la división] a partir de algo y [la división] referida a algo: a partir de algo, como de lo medicinal, el libro de medicina [o] el instrumento de medicina; pero referida a algo, como el fármaco saludable [o] el alimento saludable se refieren a la salud".

Pero hay que anotar que aunque en los modos dichos de lo que se divide se toma el uno, bajo el cual sin división real y sin separación real de una parte de otra se toman varios, sin embargo en algunos modos aquello que se divide conlleva algo que puede dividirse realmente en aquellas [cosas] que se conllevan con la división, a saber, en el tercer modo y en el cuarto. Pero en los otros modos no es así: pues cuando se dice 'de los hombres, unos son blancos, otros son negros' algún todo no se divide en sus partes reales [aunque] allí aquellas partes se separan realmente entre sí.

Pero hay que anotar que cuando se divide la sustancia en accidentes o el accidente en sustancias o el accidente en accidentes, allí este nombre 'accidente' se toma por un predicable contingentemente de alguno, el mismo que se conlleva con el sujeto existente en la naturaleza de las cosas. Y por lo tanto

es claro que frecuentemente en las autoridades se toma accidente no por alguna cosa accidental realmente inherente a la sustancia, sino por un predicable contingentemente de la sustancia. Pues si el ya mencionado autor tomase 'accidente' por una cosa realmente inherente a otra, debería decirse que 'el hombre se divide en blancura y negrura', no 'en hombres blancos y negros', y de modo parecido debería decirse de los otros [casos].

[Cap. 35. Sobre este término 'todo']

'Todo' (*'totum'*) se toma de múltiples modos. De un modo se dice algo que está envolviendo varias partes, sin las cuales no puede ser en la naturaleza de las cosas.
99 Así como / es imposible que el hombre sea sin existir el animal racional y el cuerpo; y de modo parecido es imposible que el aire sea ya sin la materia, ya sin la forma; de modo parecido es imposible que esta madera sea sin que esta parte sea. Y entonces siempre la parte es de la esencia del todo pero no viceversa. De otro modo se toma 'todo' por algo común a muchos. Y así el género se dice un todo respecto de las especies; y la especie se dice un todo respecto de los individuos. Y entonces 'todo' es lo mismo que 'común'. Y generalmente así usan los lógicos 'todo'.

Y, proporcionalmente, de tantos modos se dice 'parte', cuantos modos se dice 'todo'. De aquí que alguna parte es de la esencia del todo, alguna parte no se dice parte por otra [razón] sino porque es menos común que aquella de la que se dice parte. Y ésta se llama 'parte subjetiva', la que no es más de la esencia

del todo que viceversa; y así como aquella parte puede ser sin el todo, así el todo puede ser sin aquella parte.

Y aunque de otros modos se puede tomar 'todo' y 'parte', sin embargo estos modos bastan para el presente.

[Cap. 36. Sobre este término 'opuestos']

Después de lo dicho, hay que hablar de los opuestos. Y hay que saber que este nombre 'opuestos' significa tanto las cosas fuera del alma y en el alma, como los signos de las cosas. Pero todas las cosas fuera del alma, que no son signos, si son opuestas, no se oponen sino contrariamente; o según una opinión algunas se oponen relativamente. Esto es claro: pues todas las cosas que son opuestas o son cosas absolutas, y entonces no puede haber entre ellas oposición sino sólo contrariedad, como es claro por inducción; o son relativas, y entonces no pueden ser opuestas sino contrarias o
relativas; / o una es absoluta y otra relativa, y si así 100
es, no se oponen. De aquí que cuando se tienen algunas cosas tales que pueden ellas mismas darse en un mismo sujeto, si no pueden ser simultáneamente en él, si son formas absolutas, son contrarias. Sin embargo, como se dice más abajo, en tal contrariedad hay grados.

Pero si se habla de la oposición que hay entre los signos de las cosas, cuales son los conceptos, las palabras [habladas] y [las palabras] escritas, entonces este nombre 'opuestos' según los peripatéticos se predica tanto de los complejos como de los simples[96].

Pero se puede dar un triple modo de los [términos] complejos opuestos. Pues algunos se oponen contra-

dictoriamente, a saber, cuando algunas proposiciones tienen el mismo sujeto y el mismo predicado pero una es afirmativa y la otra negativa. Pero esto no basta, sino que es preciso que una sea universal y la otra particular o indefinida, o que ambas sean singulares. Por ejemplo, éstas se oponen contradictoriamente 'todo hombre es animal', 'algún hombre no es animal', de modo parecido éstas 'todo hombre es animal', 'un hombre no es animal', y esto porque la indefinida, cuando el sujeto se toma significativamente, siempre se convierte con la particular. Y por eso la universal contradice tanto la particular como la indefinida. De modo parecido éstas se contradicen 'ningún hombre es animal' y 'algún hombre es animal' o sea 'un hombre es animal'. Éstas también se contradicen 'Sócrates es animal', 'Sócrates no es animal'.

Pero algunas proposiciones se oponen contrariamente, a saber la universal afirmativa y la universal negativa. Y esto es verdadero cuando los sujetos se toman significativamente, en otro caso no es preciso. Así como éstas no se oponen contrariamente 'todo hombre: es un término común con un signo universal', 'ningún hombre: es un término común con un signo universal'.

Para el tercer modo de oposición no hemos impuesto un nombre. Sin embargo se da el tercer modo cuando algunas proposiciones ni son contradictorias ni contrarias, pero implican proposiciones contradicto-
101 rias, / o una implica la contradictoria de la otra; y por esto de ningún modo pueden ser ambas simultáneamente verdaderas. Así como estas proposiciones se oponen 'ningún animal corre', 'algún hombre corre', sin embargo no contraria ni contradictoriamente,

porque no tienen el mismo sujeto. Pero se oponen, porque ésta 'algún hombre corre' implica la contradictoria de ésta 'ningún animal corre', porque se sigue 'algún hombre corre, luego algún animal corre'.

De lo dicho es claro que las proposiciones subalternas y subcontrarias no se oponen, porque pueden ser simultáneamente verdaderas.

Pero los opuestos simples se dan de cuatro modos. Porque algunos simples son contrarios, a saber aquellos que significan cualquier cosa que signifiquen positiva y afirmativamente, no negativamente; esto es, en la definición nominal de ellos ninguna negación ni algo equivalente a una negación debe darse, y simultáneamente con esto aquéllos no pueden verificarse de lo mismo por lo mismo simultánea sino sucesivamente; o significan cosas que pueden sucesivamente existir en lo mismo, no simultáneamente, aunque no puedan verificarse de lo mismo ni simultánea ni sucesivamente. Ejemplo de lo primero: así como son 'blanco' y 'negro', porque estos términos nada significan negativamente y sin embargo estos términos tomados significativamente no pueden verificarse de lo mismo por lo mismo simultáneamente, pero sucesivamente sí pueden. Sin embargo, como se dice más abajo, en este modo hay grados. Ejemplo de lo segundo es 'blancura' y 'negrura', porque estos términos significan cosas tales, que sin embargo los términos ni simultánea ni sucesivamente pueden verificarse de lo mismo por lo mismo. Y en este modo, como en el anterior, hay grados.

Pero algunos opuestos simples son la privación y el hábito, y son aquellos de los que uno significa cualquier cosa que significa positivamente, pero el otro

significa algo positivamente, y aquello mismo que su opuesto significa afirmativamente, eso mismo lo significa negativamente. Lo que puede hacerse claro a partir de la definición nominal misma, porque en aquella definición una negación antecede al hábito opuesto a él. Así se tienen 'visión' y 'ceguera'; pues 'visión' cualquier cosa que signifique la significa afirmativamente, porque en su definición nominal ninguna negación debe darse; pero 'ceguera' o 'ciego' significa algo afirmativamente y algo negativamente,
102 porque / 'ciego' se define así 'ciego es aquel que no tiene la visión que por naturaleza debe tener', donde algo se antepone a la negación y el significado de aquello se conlleva afirmativamente con 'ciego', y algo sigue a la negación y el significado de aquello se conlleva negativamente con 'ciego'. Pero si aquello mismo, por [razón] de la partícula que sigue, se dice que se conlleva afirmativamente, no me interesa; pues me basta que se conlleve negativamente. Ni es inconveniente que se conlleve lo mismo por lo mismo afirmativa y negativamente, como se dijo antes que lo mismo por lo mismo se puede significar en [caso] nominativo y en [un caso] oblicuo.

Pero esta distinción, a saber significar algo afirmativa o negativamente, la insinúa Anselmo, en *La caída del diablo*, cap. 11[97], donde dice así: "Pues consta que esta palabra, a saber, 'nada', en cuanto a significación en nada difiere de lo que digo con 'no algo'. Nada es más claro que el que esta palabra, a saber 'no algo', por su significación remueve todo por completo y todo lo que sea algo en el intelecto, ni conserva en el intelecto cosa alguna que esté o no en el intelecto. Pero la remoción de algo, ninguna cosa la puede

significar sino con la significación de aquello cuya remoción se significa, –pues nadie entiende qué signifique 'no-hombre' sino entendiendo qué es 'hombre'–, es necesario que esta palabra que es 'no-algo', al remover aquello que es algo signifique algo". Y sigue: "Significa algo al retirarla, y no significa algo al retenerla". Y sigue: "Así, no es contradictorio que el mal nada sea y el nombre del mal sea significativo, y así al destruir algo significa aunque de ninguna cosa sea constitutivo".

De estas palabras y otras más que allí mismo escribe Anselmo se tiene evidentemente que algo simple significa algo por vía de remoción, de aniquilación, de negación y algo simple algo significa por vía de conservación y de afirmación.

De lo que se sigue que la privación no es algo en una cosa fuera del alma, distinto de cualquier modo a cualquier cosa positiva, así como la ceguera no está / 10
en el ojo de parte de la cosa, como dice Anselmo, donde [se citó] antes: "Muchas [cosas] se dicen según la forma que no son según la realidad, como 'temer' según la forma de la palabra se dice en forma activa, aunque sea pasiva según la realidad. Así también se dice que la 'ceguera' es algo según la forma de hablar, aunque no sea algo según la realidad. Pues así como decimos de alguno porque tiene visión y la visión está en él, así decimos que tiene ceguera y la ceguera está en él, aunque esto no sea algo sino más bien no-algo; y este tener no es algo, más aún en él falta algo. Pues la ceguera no es otra cosa que la no-visión o la ausencia de visión allí donde debería haberla. La no-visión, sin embargo, o la ausencia de visión no es algo más allí donde debe haber visión que donde no debe haberla.

Porque la ceguera no es algo más en el ojo porque allí debe haber visión que la no-visión o la ausencia de visión en la piedra donde no debe haber visión".

De esta autoridad es claro que la ceguera no es algo existente en el ojo de parte de la cosa, y en consecuencia en ningún lugar es de parte de la cosa. Y por eso aquellas cosas que están fuera del alma no se oponen privativamente, sino los signos de las cosas –de los que uno significa algo afirmativamente y algo negativamente, el otro sin embargo significa algo sólo afirmativamente– se oponen privativamente.

Pero se oponen relativamente los nombres relativos que no pueden ser verificados de lo mismo respecto de lo mismo. Y esto es verdadero sea que algunas cosas fuera del alma se opongan relativamente, sea que no. No es por [razón] de esto que digo 'nombres relativos' niego que haya una relación fuera del alma, porque 'relativo' puede decirse tanto de la cosa como del nombre de la cosa. Pues que hay algunos nombres relativos es claro por los gramáticos[98], que dan los nombres relativos como una especie de los nombres.

Pero los términos simples contradictorios son aquellos de los que uno significa alguna cosa o cosas afirmativamente y otro significa propiamente aquella cosa o cosas negativamente, sin significar nada afirmativamente. Así como 'hombre' significa todos los hombres afirmativamente y 'no-hombre' significa los
04 mismos hombres negativamente, sin / significar afirmativamente nada determinado o definido. Lo que añado por causa de los sofismas que puedan levantarse, diciendo que 'no-hombre' significa un asno, por lo que supone por un asno, al decir 'un asno es no-hombre'.

Y hay que saber que cualquiera de estos opuestos es en sí verdaderamente algún ente positivo y absoluto, y de cualquiera de ellos tomado por sí se verifica 'ente real'. Así, si en ésta 'el no-ente es ente' el sujeto supusiese por sí, sería verdadera, porque aquel sujeto verdaderamente es un ente, al ser sujeto y parte de una proposición; pero ninguna proposición se compone de no-entes.

Y si se sutilizase que entonces uno de los opuestos se predicaría del restante, hay que decir que no hay inconveniente en que un opuesto se predique del restante, no tomado significativamente sino de modo simple o material. Pues así tales son verdaderas 'una no-expresión es expresión', 'un no-simple es simple', 'una no-parte es parte', y así de muchos otros, así como ésta es verdadera cuando se pronuncia 'una no-palabra es palabra'. Pues si el sujeto supone por sí, es cierto que aquél es una palabra, porque esta palabra que pronuncio 'no-palabra' es palabra.

Y estas cosas bastan por ahora respecto de los opuestos, ya que muchas de las cosas aquí omitidas las he presentado en mi libro sobre las *Categorías*[99].

[Cap. 37. Sobre este término 'pasión']

Ahora queda por exponer un vocablo, que los lógicos cuando hablan de la demostración usan frecuentemente, a saber este vocablo 'pasión'.

Y hay que saber que aunque se puede tomar de múltiples modos, como lo indiqué en el comentario a las *Categorías*[100], sin embargo según como el lógico usa 'pasión', la pasión no es alguna cosa fuera del alma,

inherente a aquello de lo que se dice la pasión, / sino que la pasión es algo predicable mental o vocal o escrito, predicable en el segundo modo del sujeto del que se dice la pasión. Aunque hablando propia y estrictamente la pasión no sea sino tal predicable mental y no vocal ni escrito, sin embargo hablando de un modo secundario e impropio la palabra o la escritura se puede decir pasión, al modo como decimos que en esta proposición pronunciada 'todo hombre es risible' una pasión se predica de su sujeto.

Pero es claro que la pasión no es una cosa fuera del alma, la que no es un signo predicable. Porque según los filósofos la pasión se predica de su sujeto en el segundo modo[9], pero se predican solamente los conceptos o la palabra o lo escrito, y puesto que la proposición no se compone sino de tales y no de cosas fuera [del alma], entonces una cosa fuera de ella no es una pasión.

También, el ente tiene pasiones; pero es claro que no son inherentes a aquel [ente] común; entonces, etc.

También, según los filósofos toda pasión es primariamente de algún universal; pero ninguna cosa fuera es inherente primariamente a algún universal; entonces, etc.

También, de Dios se predican pasiones propias de él; pero a Dios no le es inherente alguna otra cosa; entonces la pasión no es tal cosa inherente en su sujeto.

Entonces hay que decir que la pasión no es sino algo predicable en el segundo modo de por sí de su sujeto, y por eso toda pasión puede ser parte de una proposición, y en consecuencia no es tal cosa fuera. De lo que se sigue que no es imposible que un sujeto esté en la naturaleza de las cosas sin su pasión, ni es

imposible que una pasión esté en la naturaleza de las cosas sin su sujeto. Y por eso lo que dicen los autores que un sujeto no puede ser sin su pasión[103], hay que exponerlo como que no pretenden otra cosa sino que una pasión no puede removerse verdaderamente de su sujeto por una proposición negativa, sobre todo si la existencia se predica de aquel sujeto. De aquí que esta proposición es imposible 'Dios no es creador', y sin embargo Dios pudo ser y fue cuando el predicado no estaba en la naturaleza de las cosas.

También hay que saber que siempre una pasión supone por aquello mismo por / lo que el sujeto supone, aunque signifique algo más [diferente] de aquello de algún modo, a saber en [caso] nominativo o en [un caso oblicuo], afirmativa o negativamente. De aquí que algunas pasiones se llaman positivas y algunas negativas. 106

De lo dicho puede aclararse de qué modo 'uno' es una pasión del ente y se distingue realmente de aquel ente del que es pasión, a saber de aquel común, y sin embargo significa lo mismo que aquel común; pero de otro modo, como es claro por la definición nominal. De aquí que generalmente es cierto que el sujeto y su pasión no son lo mismo realmente, aunque supongan por lo mismo, y aunque la predicación de uno del otro sea necesaria.

[Cap. 38. Sobre este término 'ente']

Habiendo hablado de los términos, algunos de segunda intención y algunos de segunda imposición, hay que examinar los términos de primera intención, como son

los predicamentos. Sin embargo primero hay que hablar de algunos comunes a todos, sea de cosas que no son signos, sea [de cosas] que son signos, como son 'ente' y 'uno'.

Pero respecto del 'ente' hay que saber primero que ente se puede tomar de dos modos. De un modo se toma este nombre 'ente' según que a él mismo corresponda un concepto común a todas las cosas, predicable de todas esencialmente, al modo como un trascendental puede predicarse esencialmente.

Pues por esto se puede convencer uno de que hay un concepto común a todas las cosas, predicable de todas las cosas: porque si no hay algún concepto común tal, entonces diversas cosas tienen diversos
107 conceptos / comunes, que son *a* y *b*. Pero muestro que algún concepto es más común tanto a *a* como a *b*, predicable de cualquiera, a saber de *c*, por ejemplo: porque así como se pueden formar estas tres proposiciones vocales '*c* es *b*', '*c* es *a*', '*c* es algo', así pueden formarse estas tres proposiciones en la mente de las que dos son dudosas y la tercera es cierta. Pues es posible que alguien dude de cada una de estas dos '*c* es *b*', '*c* es *a*' y sin embargo conozca ésta [como cierta] '*c* es algo'. Dado esto, argumento así: dos de estas proposiciones son dudosas y una es cierta, y estas tres tienen el mismo sujeto, entonces tienen distintos predicados; porque si no, la misma proposición sería cierta y dudosa, pues aquí dos son dudosas. Si tienen distintos predicados, entonces otro predicado [diferente] hay en ésta '*c* es algo' que no es predicado en alguna de éstas '*c* es *b*', '*c* es *a*', entonces aquel predicado es distinto de aquéllos. Pero es claro que aquel predicado no es menos común ni convertible con

alguno de aquellos, entonces es más común que alguno de aquellos. Que era lo que se buscaba: a saber, que algún otro concepto de la mente [diferente] de estos inferiores es común a cualquier ente. Lo que hay que aceptar, pues de todo ente o pronombre que indica un ente cualquiera puede predicarse con verdad un mismo concepto de la mente, así como la misma palabra puede predicarse con verdad de cualquiera.

Sin embargo, no obstante que hay un concepto así común a todo ente, este nombre 'ente' es equívoco, porque no se predica de todos los subordinados, cuando se toman significativamente, según un concepto, sino que al mismo corresponden diversos conceptos, como lo mostré en mi comentario a Porfirio[103].

Hay que saber además que según el Filósofo, en la *Metafísica*, V: "El ente se dice por accidente, o por él mismo"[104]. Esta distinción no hay que entenderla como si algún ente fuera por sí, y otro por accidente, sino que muestra allí los diversos modos como hay que predicar / uno de lo otro mediante este verbo 'es'. 108
Lo que es bastante claro por los ejemplos del Filósofo, porque [indica] que decimos 'el músico es justo por accidente', y de modo parecido 'el músico es hombre por accidente', y decimos que el músico construye por accidente. De lo que es claro que no habla sino de los diversos modos en que se predica algo de algo, ya que algo se dice de algo por sí y algo se dice de algo por accidente.

Pues es claro que alguna cosa no es ente por sí y alguna por accidente, porque no hay ninguna cosa que no sea sustancia o accidente; pero tanto la sustancia como el accidente es un ente por sí; entonces, etc.

Sin embargo esto [se da] aunque algo se predique de algo por sí y algo por accidente.

De modo parecido se divide el ente en ente en potencia y en ente en acto. Que no hay que entender como que algo que no es en la naturaleza de las cosas, pero puede serlo, sea verdaderamente un ente, y algo más que es en la naturaleza de las cosas sea también un ente. Sino que Aristóteles al dividir 'ente' en potencia y en acto, en la *Metafísica*, V[105], se propone [mostrar] que este nombre 'ente' se predica de algo mediante este verbo 'es' en una proposición meramente de existencia, no equivalente a una proposición de posibilidad, como al decir 'Sócrates es un ente', 'la blancura es un ente'; pero de alguno no se predica sino en una proposición de posibilidad, o en una proposición equivalente a una de posibilidad, como al decir 'el Anticristo puede ser un ente' o sea 'el Anticristo es un ente en potencia', y así de otras. Así, quiere allí mismo que un ente sea predicable potencialmente y en acto, como el saber y el descanso, y sin embargo nada es saber o descanso si no hay actualmente saber o descanso.

Otras divisiones del ente aclararé en otros lugares. A causa de la brevedad bastan éstas por el momento.

109 / *[Cap. 39. Sobre este término 'uno']*

Pero 'uno' es una pasión del ente, porque es predicable por sí en el segundo modo, y esto porque significa algo que no se significa del mismo modo con el ente, aunque de otro modo se significa con el ente. Pues 'ente' cualquier cosa que signifique la significa

positiva y afirmativamente; pero 'uno' significa cualquier cosa significada por 'ente' tanto positiva y afirmativamente como negativamente y por remoción. Lo que es claro por la definición nominal misma.

Sin embargo 'uno' se dice de múltiples modos, porque según el Filósofo, en la *Metafísica*, V: "El uno se dice en unos casos por accidente, en otros por sí"[n106]. Lo que hay que entender como que este nombre 'uno' se predica de algunos por accidente, de tal modo que aquella proposición es por accidente, así como ésta es por accidente 'Corisco y el músico son uno', de modo parecido ésta es por accidente 'el justo y el músico son uno'. Sin embargo con esto se da que éstas son verdaderas 'el músico y el justo son por sí uno' y 'el músico y Corisco son por sí uno'. Y si se hallan en las autoridades proposiciones tales [como] 'el músico y lo blanco son uno por accidente', 'el músico por accidente es uno con Corisco', deben presentarse como que por éstas se entiendan tales 'ésta es por accidente: el músico y lo blanco son uno', 'ésta es por accidente: el músico y Corisco son uno'. Pero de qué manera se distinguen estas proposiciones y no son equipolentes, se muestra más abajo.

Uno por sí se dice aquello de lo que se dice uno no por accidente sino por sí. Y aunque el Filósofo, en la *Metafísica*, V, da muchos modos de uno por sí, sin embargo por ahora basta dar tres modos de uno que los lógicos frecuentemente usan.

Así, algunos se dicen uno en número, es decir de aquellos términos que suponiendo por lo mismo se verifica este predicable 'uno en número', así al decir 'este hombre y Sócrates son uno en número', 'Marco y Tulio son uno en número'. Por eso lo que dice

Aristóteles, en la *Metafísica*, V, que "uno en número
110 son de los que la materia es una", / hay que entenderlo que entonces se dicen uno en número cuando no son distintos ni según la materia ni según la forma.

Pero algunos se dicen uno en especie, a saber de los que se da la misma especie, de tal modo que siempre cualesquiera que sean uno en especie son simplemente varios o uno en número, como dice Aristóteles, en los *Tópicos*, I: "Lo mismo en especie son los que siendo varios —por lo tanto, agrega, si no son uno en número— se contienen bajo una misma especie"[107].

Pero son uno en género aquellos que se contienen bajo un mismo género, de tal modo que cualesquiera que sean uno en género son simplemente varios en especie y en número, o son uno en especie, como dice Aristóteles: "Cualesquiera uno en número, uno en especie; pero cualesquiera uno en especie, no todos en número. Pero en género todos son uno, cualesquiera en especie; pero cualesquiera uno en género, no todos en especie"[108].

De estas palabras se sigue que nada es uno en especie si no es uno en número o varios en número. Y por eso es imposible que haya alguna naturaleza que sea una en especie y no sea una en número ni varias cosas en número. De modo parecido es imposible que haya alguna naturaleza una en género sin que aquélla sea una en especie o varias en especie.

Y por eso hay que decir que varios individuos son uno en especie, y que un individuo es uno en especie con otro individuo. De modo parecido varios individuos de diversas especies son uno en género, y un individuo de una especie es uno en género con otro

individuo de otra especie, así como Sócrates y este asno son uno en género, esto es de Sócrates y de este asno por naturaleza se predica un género. De modo parecido Sócrates y Platón son uno en especie, esto es Sócrates y Platón se contienen bajo una especie, o Sócrates y Platón son aquellos de los que se puede abstraer una especie común a ellos.

Y si se dice que entonces no serían uno realmente, hay que decir que son uno realmente, tomando 'uno' según lo que se dice de aquellos que son uno en especie; porque Sócrates y Platón son realmente aquellos de los que se puede abstraer una especie. Y por lo tanto hay que aceptar que hay alguna unidad menor que la unidad numérica, pero los individuos mismos son / uno realmente, tomando uno de aquel 111
modo, por lo que nada imaginable distinto del individuo o de los individuos es uno, tomando uno de la misma manera.

[Cap. 40. Sobre este término 'predicamento']

Tras lo dicho queda hablar de los inferiores a 'ente', como son los diez predicamentos.

Pero hay que saber que este nombre 'predicamento' es un nombre de segunda intención así como este nombre 'género', aunque aquellos de los que se predica sean primeras intenciones simples.

Sin embargo predicamento se toma de dos modos. De un modo por la totalidad del orden de algunos de los ordenados como superior e inferior, de otro modo se toma por lo primero y más común en aquel orden. Y tomando predicamento de este segundo modo,

cualquier predicamento es un simple de primera intención, y esto porque significa cosas que no son signos. Pero tomando predicamento del primer modo, se puede decir que algunas en alguno de tales órdenes son primeras intenciones simples, y algunas son segundas intenciones simples. O se puede decir que algunas tales son primeras intenciones y algunas segundas intenciones. Así como según la opinión que establece que la intención o el concepto es una cualidad existente subjetivamente en la mente, este común 'género' está en el predicamento de la cualidad o de la relación, pues todo género es cualidad según aquella opinión. Y este común 'género' es una segunda intención o un nombre de segunda intención, pero este común 'color' es una primera intención. Y de modo parecido puede decirse de muchos otros.

Y si dijeras que una primera intención no es superior a una segunda intención:

De modo parecido, [que] una primera intención no se predica de una segunda intención ni viceversa:

117 / De modo parecido, [que] un ente de razón no puede estar en un predicamento de lo real; pero la segunda intención es un ente de razón; entonces no está en un predicamento de lo real:

A la primera de éstas hay que decir que una primera intención es superior a una segunda intención, así como 'ente' es una primera intención y sin embargo es superior a una segunda intención; pues toda segunda intención es un ente, pero no viceversa.

A lo segundo hay que decir que aunque una primera intención no se predique de una segunda intención si ambas intenciones suponen por sí mismas, —pues entonces sería preciso aceptar que una segun-

da intención sería una primera intención, lo que es falso–, sin embargo una primera intención puede predicarse de una segunda intención, no por sí sino por la segunda intención. De aquí que ésta 'el género de la sustancia es una cualidad' es verdadera, sin embargo este predicamento cualidad no se verifica por sí sino por la segunda intención, que es el género. Así como en esta proposición pronunciada 'el nombre es una cualidad' se predica un nombre de primera imposición de un nombre de segunda imposición, no por sí sino por el nombre de segunda imposición, y sin embargo ningún nombre de segunda imposición es un nombre de primera imposición.

A lo tercero hay que decir que este término 'estar en un predicamento' se toma de dos modos. De un modo por aquello que está en un predicamento de tal manera que del pronombre que indica eso mismo el primero se predica de aquel predicamento tomado significativamente. Y tomando así 'estar en un predicamento' nada está en el género de la sustancia sino una sustancia particular, porque nada es sustancia sino una sustancia particular. Y tomando así 'estar en un predicamento' todos los universales, que propiamente también conllevan sustancias, están en el predicamento de la cualidad, porque cualquier universal es una cualidad. De otro modo se toma 'estar en un predicamento' por aquello de lo que tomado significativamente se predica el primer [término] de aquel predicamento tomado [también] significativamente. Y así algunos universales están en el género de la sustancia, porque de aquellos universales tomados significativamente se predica 'sustancia' cuando se toma significativamente, como al decir 'todo hombre

es sustancia', 'todo animal es sustancia', 'toda piedra es sustancia' y así de otros. Pero así algunos universales están en el predicamento de la cualidad, y así de
113 otros. Y por eso / tomada aquella proposición 'un ente de razón no puede estar en un predicamento de lo real' es falsa, sea que se tome 'estar en un predicamento' de un modo o de otro.

Sin embargo, hay que saber que según la opinión que establece que una intención o un concepto o una pasión del alma es una cualidad de la mente, no por eso se dice algo 'un ente de razón' porque no sea una verdadera cosa existente en la naturaleza de las cosas, sino que por eso se dice ente de razón porque no está sino en la razón, y la mente lo usa por una u otra [causa]. Y así todas las proposiciones y las deducciones y los términos mentales son entes de razón, y sin embargo verdaderamente son existentes reales en la naturaleza de las cosas, y entes más perfectos y más reales que cualesquiera cualidades corpóreas. Y es por eso por lo que el Comentador[109] y el Filósofo[110] dividen el ente primero en ente real y en ente de razón, o sea en ente en el alma y en ente fuera del alma, y en seguida al ente real en los diez predicamentos, no es una división por simples opuestos, al modo como el animal se divide en animal racional e irracional, sino que es más una división de la palabra en significaciones, al modo como Aristóteles en los *Primeros analíticos*, [111] divide lo contingente en contingente necesario, indefinido y posible en lo común. Y por eso así como uno de estos tres miembros se predica de los otros, –pues ésta es verdadera 'el contingente necesario es posible', de modo parecido ésta 'lo contingente es lo indefinido y lo posible'–, así, no obstante, aquella

división del ente ésta es verdadera 'el ente de razón es un ente real', tomando 'ente real' por aquello que es una verdadera cualidad existente en la naturaleza de las cosas. Sin embargo si se toma 'ente real' o 'fuera del alma' propiamente por aquello que no está en el alma, entonces la división del ente en diez predicamentos no es una división por sí de un común en sus inferiores, sino que es similar y equivalente a esta división 'algún ente real fuera del alma se conlleva con este predicamento, alguno con aquél', y así de cada uno; o a tal [división] 'todo ente real fuera del alma está en tal predicamento o en tal otro'. Con esto sin embargo se da que también en aquellos predicamentos hay muchos que no son entes fuera del alma.

/ [*Cap. 41. Sobre el número de predicamentos*] 114

Presentado esto hay que ver el número de los predicamentos. Se establecen por muchas autoridades diez predicamentos, pero en el modo de establecerlos, me parece, muchos modernos están en desacuerdo con los antiguos. Pues muchos establecen que en cada predicamento hay muchos [términos] que se pueden ordenar como superior e inferior, de tal modo que el superior se predica por sí en el primer modo y en nominativo de cualquier inferior, en tal predicación como es ésta 'todo *a* es *b*'. De aquí que, para que tengan tal predicación, de los adverbios inventan nombres abstractos, así como de 'cuándo', que es un adverbio, inventan un abstracto como 'cuandidad' y de 'dónde' este nombre 'dondeidad', y así de otros.

Pero los antiguos, me parece, no establecieron un

orden tal en cualquier predicamento, y por eso este nombre 'predicamento' y de modo parecido nombres tales [como] 'género', 'especie' y similares los usaban en un sentido más amplio a como hacen muchos modernos. De aquí que cuando dijeron que siempre el superior se predica del inferior y cualquier predicamento tiene bajo él especies, extendían 'predicarse' a los verbos, al modo como decimos que 'camina' se predica del hombre, cuando se dice 'el hombre camina', de modo parecido 'éste está calzado', 'éste está armado'. También extendían la predicación a la predicación de los adverbios y de las preposiciones con sus casos, como se hace en tales proposiciones 'éste es hoy', 'éste fue ayer', 'éste está en casa', 'éste está en la ciudad'. Y por lo tanto en cualquier predicamento se halla alguna de tales
114 predicaciones. Sin embargo no es preciso que allí haya siempre una predicación propia en nominativo de [un término] en nominativo. Y por eso no todo orden de superior y de inferior se da según la predicación, tomando en sentido estricto predicación, sino que algunos se dan en la deducción y en la predicación, tomando en sentido amplio predicación.

Y porque la intención de los antiguos me parece
115 más razonable, por eso / en lo que sigue voy a mostrar primero lo que fue su intención. Que se puede probar primero por la enumeración de Aristóteles de los predicamentos, que los expresa así: "De los términos que no tienen ninguna combinación, se dicen simples y significan o la sustancia o la cualidad o la cantidad o para algo o dónde o cuándo o estar situado o el hábito o hacer o padecer"[117]. Y en seguida dando ejemplos dice: "Dónde, como en un lugar; cuándo, como en el

tiempo, como ayer; estar situado, como sentado o acostado; hábito, como calzado, armado; hacer como cortar, quemar; padecer, como cortado, quemado". También lo mismo es claro en el capítulo *Sobre el hacer y el padecer*[113].

También, Damasceno en su *Lógica*, cap. 32, dice así: "Es preciso conocer que todos los predicamentos son diez, esto es los géneros generalísimos bajo los cuales se comprende toda palabra simplemente dicha. Y son éstos: sustancia, como piedra; cuánto, como dos, tres; para algo, como padre, hijo; cualidad (*quale*), como blanco, negro; dónde, como en Tiro, en Damasco, pues esto muestra el lugar; cuándo, como ayer, mañana, pues esto muestra el tiempo; hábito, como usar vestido; estar situado, como estar parado, sentarse; hacer, como quemar; padecer, como ser quemado"[114].

Y estos dos autores, uno un santo, el otro un filósofo, bastan para probar que por los predicamentos no se entienden sino algunos simples que contienen bajo sí diversas palabras o intenciones del alma, de los que sin embargo no se predican con predicación propia y en nominativo.

Para cuya evidencia hay que saber que según la intención de los antiguos los existentes en los predicamentos no son sino algunos simples de los que la afirmación y la negación, a saber proposiciones afirmativas y negativas, por naturaleza pueden constituirse. Por lo que dice Aristóteles, donde [se citó] antes: "Entonces cada uno de los que se han dicho no se dice por sí en ninguna afirmación, pero de éstos por su combinación recíproca la afirmación se hace".

/ Y de modo parecido dice Damasceno, como se 116

dijo, que bajo los diez predicamentos "se comprende toda palabra simplemente dicha", esto es toda palabra categoremática, que no es afirmación o negación. Y por lo tanto resulta ser su intención que aquéllos que están en los predicamentos son simples de los que las proposiciones por naturaleza se componen. Y esto es cierto tanto de los simples mentales como de los vocales; sin embargo los mentales son principales, como se dijo antes[115].

Pero se toma la distinción de estos predicamentos, como indica el Comentador en la *Metafísica*, VII[116], de la distinción de los interrogativos de la sustancia o sea del individuo sustancial. De aquí que a las diversas preguntas hechas por la sustancia se responde con los diversos simples, según esto diversos [simples] se colocan en diversos predicamentos. Así todos los simples con los que se responde adecuadamente a la pregunta hecha por el 'qué es' de algún individuo sustancial están en el predicamento de la sustancia, como son todos éstos 'hombre', 'animal', 'piedra', 'cuerpo', 'tierra', 'fuego', 'sol', 'luna' y los de este estilo. Pero aquellos con los que se responde adecuadamente a la pregunta hecha por la 'cualidad' de la sustancia están en el género de la cualidad, como son éstos 'blanco', 'cálido', 'cognoscente', 'cuadrado', 'largo', 'ancho', y así de otros. Pero aquellos con los que se responde a la pregunta hecha por el 'cuánto' de la sustancia o sustancias indicadas se contienen en el género de la cantidad, como son éstos 'bicúbito', 'tricúbito' y los de este estilo. Pero aquellos con los que se responde a la pregunta hecha por el 'de qué' o por algo similar, porque quizás aquí nos falte un interrogativo general, están en el género de la relación.

Pero aquellos con los que se responde adecuadamente a la pregunta hecha por el 'dónde' están en el género del dónde. Y porque a la pregunta hecha por el 'dónde' nunca se responde adecuadamente sino con un adverbio o con una preposición con su caso, así como si se pregunta 'dónde está Sócrates' se responde adecuadamente 'allí o aquí, o en Tiro o en Damasco, o en / mar o en tierra', por eso estos simples, por 117
cuanto no son afirmaciones o negaciones, se dicen en el género del dónde. De modo parecido a la pregunta hecha por la sustancia indicada con el 'cuándo' nunca se responde sino con adverbios o con preposiciones con sus casos, así como si se pregunta 'cuándo estuvo Sócrates' se responde adecuadamente que estuvo ayer o en tal día, por eso propiamente tales están en el género del cuándo. De modo parecido a la pregunta hecha con este todo 'qué hace Sócrates' adecuadamente se responde con verbos, como que calienta o camina, por eso tales están en el género de la acción. Y así, análogamente, de los otros, aunque quizás por la pobreza de los nombres a veces nos falten interrogativos propios de los predicamentos y de los [términos] generales.

De esto se sigue que tales concretos [como] 'blanco', 'negro', 'cálido', 'amargo' están más directamente en el género de la cualidad que sus abstractos. Por lo que el Filósofo, en las *Categorías*[17], ejemplificando aquellos que están en el predicamento de la cualidad dice: "Cualidad, como blanco". Sin embargo tomando el predicamento de la cualidad por algo que universalmente se remueve de la sustancia, así tales concretos no están en el género de la cualidad sino propiamente los abstractos. Y así lo he entendido a

veces, cuando he dicho que tales abstractos están en el género por sí y los concretos por reducción. Pero en tales es mayor la dificultad verbal que real, por eso por ahora la salto.

Y basta saber que todo simple con el que se puede responder a alguna pregunta hecha de la sustancia está en algún predicamento, sea que aquello sea un adverbio, sea un verbo, sea un nombre, sea una preposición con su caso. Pero otros simples no están en predicamento alguno; por lo que las conjunciones y los sincategoremas en ningún predicamento se encierran. Pues con tales 'si', 'y', 'todo', 'ninguno' a ninguna pregunta del individuo sustancial se responde. Pero si con algunos de tales pudiera de algún modo responderse a alguna pregunta determinada, aunque no a todas, aquéllos podrían reducirse a algún predicamento.

118 / *[Cap. 42. Sobre el predicamento de la sustancia]*

Presentadas algunas explicaciones generales acerca de los predicamentos, aunque muchas otras pueden hacerse, hay que hablar de cada uno en especial, y primero de la sustancia.

Acerca de ésta primero hay que considerar que la sustancia se toma de múltiples modos. De un modo se dice sustancia cualquier cosa distinta de otra, como frecuentemente se hallan en las autoridades cosas tales [como] 'sustancia de la blancura', 'sustancia del color', y así de otros. De otro modo se dice sustancia más estrictamente toda cosa que no es un accidente inherente realmente a otra. Y así se dice sustancia tanto

de la materia como de la forma como también del compuesto de ambas. De otra forma se dice sustancia del [modo] más estricto de aquello que no es un accidente inherente a otro ni es parte esencial de algo, aunque se puede componer con algún accidente. Y de este modo la sustancia se establece como género generalísimo.

Que según Aristóteles se divide en sustancias primeras y segundas. Pero no hay que entender que esta sea una división de algún común predicable por sí de las cosas que lo dividen o sea de los pronombres que indican aquellas partes que dividen. Pues indicando cualquier sustancia segunda ésta es falsa 'ésta es sustancia'. De aquí que ésta es verdadera 'ninguna sustancia segunda es sustancia', que se puede hacer claro por lo precedente. Pues se probó antes que ningún universal es sustancia; pero toda sustancia segunda es algún universal, como es el género o la especie según Aristóteles; entonces ninguna sustancia segunda es sustancia.

También, según la enseñanza de Aristóteles, cualquier cosa que se niega universalmente de todos los contenidos bajo algún común se niega universalmente de aquel común; pero la sustancia segunda se niega de todos los contenidos inmediatamente bajo la sustancia; entonces se niega universalmente de la sustancia. Así ésta es verdadera 'ninguna sustancia es sustancia segunda', / y en consecuencia ninguna 119
sustancia segunda es sustancia. Lo asumido es claro, pues ésta es verdadera 'ninguna sustancia corpórea es sustancia segunda' y de modo parecido ésta 'ninguna sustancia incorpórea es sustancia segunda'. Que la primera sea verdadera, y en consecuencia la segunda,

por la misma razón, es claro por la misma regla, pues ésta es verdadera 'ningún cuerpo animado es sustancia segunda' y de modo parecido ésta 'ningún cuerpo inanimado es sustancia segunda'. Y que la primera de éstas sea verdadera, y por la misma razón la segunda, se puede probar por la misma regla, pues ésta es verdadera 'ningún cuerpo animado sensible es sustancia segunda' y de modo parecido ésta 'ningún cuerpo animado insensible es sustancia segunda'. Y que la primera de éstas sea verdadera, y por la misma razón la segunda, todavía puede probarse por la misma regla, pues ésta es verdadera 'ningún cuerpo animado sensible racional es sustancia segunda' y por la misma razón ésta 'ningún cuerpo animado sensible irracional es sustancia segunda'. Y que la primera de éstas sea verdadera es claro, pues su conversa es verdadera 'ningún hombre es sustancia segunda', que evidentemente es clara por esto: que de cualquier singular es verdadera. Entonces queda, según la enseñanza de Aristóteles, que ésta es simplemente verdadera 'ninguna sustancia es sustancia segunda', y por eso cuando se indica cualquier sustancia segunda inferior al [término] generalísimo, ésta es simplemente falsa 'ésta es sustancia'.

Y por eso hay que decir que esta división no es sino una división de un nombre común en nombres menos comunes, que es equivalente a esta división: de los nombres que conllevan o que significan sustancias fuera del alma algunos son nombres propios de una sustancia, y aquellos nombres se llaman aquí sustancias primeras; pero algunos nombres son comunes a muchas sustancias, y aquellos nombres se llaman sustancias segundas. Estos nombres enseguida se

dividen, porque algunos son géneros y algunos son especies, y sin embargo todos son verdaderas cualidades. Y por lo tanto todos aquellos nombres comunes que se llaman sustancias segundas están en el predicamento de la cualidad, tomando 'estar en un predicamento' por aquello de cuyo pronombre que indica eso mismo se predica 'cualidad'. Sin embargo todos aquellos están en el predicamento de la
sustancia, tomando 'estar en un predicamento' / por 120
aquello de lo que tomado significativamente se predica 'sustancia'. De aquí que en esta proposición 'el hombre es un animal' o 'el hombre es una sustancia', 'hombre' no supone por sí sino por su significado. Pues si supusiera por sí ésta sería falsa 'el hombre es una sustancia' y ésta verdadera 'el hombre es una cualidad'. Así como si esta palabra 'hombre' supone por sí ésta es falsa 'el hombre es una sustancia' y ésta es verdadera 'el hombre es una palabra y una cualidad'. Y por lo tanto las sustancias segundas no son sino algunos nombres y cualidades que propiamente significan las sustancias, y por esto y no por otra cosa se dice que están en el predicamento de la sustancia.

Y que aquello concuerda con lo dicho por los autores es claro, pues el Filósofo dice en las *Categorías* que: "Toda sustancia parece que significa este algo. Y de las primeras sustancias es indudable y verdadero que significa este algo"[118]. De lo que es claro que Aristóteles quiere que la sustancia primera signifique este algo; pero la sustancia particular existente fuera del alma no significa este algo, sino que ella misma es significada; entonces aquí Aristóteles llama primera sustancia al nombre de la sustancia particular existente fuera del alma. Y por la misma razón, y mucho más

fuerte, debe llamar segundas sustancias a los nombres mismos.

También, Boecio quiere [mostrar] en diversos lugares del comentario sobre las *Categorías*[119] que el Filósofo en aquel libro trata de palabras, y que así en consecuencia llama primeras y segundas sustancias a las palabras mismas.

De modo parecido, Aristóteles dice[120] que las sustancias primeras y segundas están en el predicamento de la sustancia, y allí mismo[121] establece que aquellos que están en el predicamento de la sustancia son simples de los cuales se componen las proposiciones. Pero las sustancias no se componen de sustancias existentes fuera del alma. Entonces, etc.

También, Damasceno[122] establece que las palabras se colocan bajo el predicamento de la sustancia. Entonces no es discordante con las opiniones de los antiguos decir que Aristóteles llama sustancias segundas a los nombres comunes de las sustancias.

121 / Ni impide esto aquello que dice Aristóteles[123] que las especies son más sustancias que los géneros, porque con tales proposiciones sólo pretende [mostrar] que se responde más adecuadamente con la especie que con el género a la pregunta hecha por el 'qué es' de la sustancia que se indica. Y por eso tal proposición 'la especie es más sustancia que el género' es falsa por la fuerza de la expresión, pero es verdadera según el pensamiento que tenía de ella el Filósofo.

Entonces brevemente hay que decir que tal división es una división en nombres, de los que algunos son propios, algunos comunes. Los nombres propios

se dicen sustancias primeras, los nombres comunes se dicen sustancias segundas.

Sin embargo hay que saber que el Filósofo en las *Categorías* usa equívocamente el término 'sustancia primera'. Pues a veces usa aquél por los nombres mismos de las sustancias existentes fuera del alma, como [dice] allí: "Las sustancias primeras significan este algo"[124]; a veces por las sustancias mismas existentes fuera del alma, como [dice] allí: "Sustancia es lo que propia y principalmente", etc.[125] Por lo que cuando el Filósofo dice que "todas las otras cosas se dicen o de los sustancias principales o están en los sujetos mismos"[126], llama allí sujetos no a algunos subsistentes realmente diferentes sino a los sujetos de las proposiciones. De aquí que así como dice Damasceno en su *Lógica*, cap. 8[127], el sujeto se toma de dos modos, a saber según la existencia, y así la sustancia singular existente fuera del alma es sujeto de accidentes; o por predicación, y así el particular es sujeto respecto del más universal. Y de este segundo modo toma el Filósofo los sujetos cuando dice que las segundas sustancias se dicen del sujeto. Y por lo tanto las sustancias primeras no son sujetos realmente subsistentes a las sustancias segundas, sino que son sujetos por predicación. De lo que es claro que el Filósofo a veces llama sustancias primeras a los nombres y a los
signos / de las sustancias existentes fuera del alma, 122
pues dice que las sustancias segundas se dicen de las sustancias primeras en tanto que sujetos; lo que no puede ser sino por predicación. Entonces la sustancia primera en la predicación es sujeto y la sustancia segunda es predicado; pero ninguna proposición se

compone de sustancias fuera del alma; entonces aquella sustancia primera que es sujeto de la proposición respecto de la sustancia segunda no es una sustancia existente fuera del alma.

Por lo que cuando Aristóteles dice[28] que destruida la sustancia primera es imposible que alguna de las otras cosas permanezca, no entiende [esto] de la destrucción real y de la subsistencia real, sino que lo entiende de la destrucción por una proposición negativa, bajo este sentido: cuando la existencia no se predica de algo contenido bajo algo común entonces la existencia verdaderamente se niega de aquello común y de las propiedades y de los accidentes propios a aquel común. Nada más pretende sino que tales deducciones son válidas: este hombre no es, aquel hombre no es, y así de cada uno; entonces ningún hombre es; entonces ningún risible es; entonces ningún gramático es; entonces ninguna gramática es; entonces ninguna lógica es. Pues si se entendiera de la destrucción real diría [algo] falso. Pues aunque ninguna piedra existiera, este género 'piedra' podría permanecer; pues todavía podría alguien formar esta proposición 'ningún hombre es piedra' y ésta 'ninguna piedra es asno'; que no podrían hacerse si no existieran las partes de la proposición, y en consecuencia este género 'piedra' existiría. Sin embargo, entonces de ninguno se predicaría afirmativamente con verdad en una proposición meramente de existencia y meramente de presente.

[Cap. 43. Sobre las propiedades de la sustancia]

Vistas las cosas que se dan en la línea del predicamento de la sustancia, hay que ver algunas propiedades de la sustancia.

Pero Aristóteles establece en las *Categorías*[129] una
propiedad / de la sustancia que dice que es común a 123
todas las sustancias, esto es tanto primeras como segundas, a saber que la sustancia no está en sujeto alguno. La que es clara si se entiende de la sustancia existente fuera del alma; pues ninguna de tales está en sujeto alguno. Pero si se entiende de las sustancias primeras y segundas que son nombres de las sustancias existentes fuera del alma, así con esta proposición 'la sustancia no está en un sujeto' se debe entender esta proposición, que es el acto signado (*actus signatus*), 'de ningún nombre propio o común de sustancia tomado significativamente se predica que está en un sujeto, sino que se niega de cualquier [nombre] tal tomado significativamente que esté en un sujeto'. De aquí que cualquiera de tales es verdadera 'el hombre no está en un sujeto', 'el animal no está en un sujeto', 'Sócrates no está en un sujeto', y así de los otros. Sin embargo si tales términos supusieran por sí y no por sus significados ciertamente (*vere*) se podría decir que están en sujetos, como ciertamente se dice que son partes de las proposiciones, y en consecuencia son o conceptos de la mente o palabras [habladas] o [palabras] escritas.

Pero contra aquéllo parece estar Aristóteles[130], pues de las sustancias segundas acepta que se dicen del sujeto, y niega que ellas estén en un sujeto; pero tomando uniformemente las sustancias segundas, a ellas no conviene más uno que otro:

Se responde que el Filósofo no toma [el término] uniformemente, ni esto es necesario; sino que con frecuencia es útil en razón de la brevedad tomar un mismo término de modo no uniforme. De aquí que con tal proposición nada más se entiende sino que los nombres comunes de las sustancias se predican de los sujetos. Y, sin embargo, de ellos, cuando suponen del mismo modo que suponen en aquellos actos efectuados (*in actibus exercitis*), no se verifica 'estar en un sujeto'. De aquí que ésta es verdadera 'Sócrates es un animal', y de animal suponiendo del mismo modo que supone en ésta 'Sócrates es un animal' no se verifica que está en un sujeto, porque si así supone 'animal' ésta es falsa 'animal está en un sujeto'.

Se establece otra propiedad de la sustancia[131], que es que de todas las sustancias segundas conviene que se prediquen unívocamente, sin embargo no conviene sólo a las sustancias segundas sino también a las diferencias, aunque esta propiedad no convenga a las sustancias primeras.

Hay que saber que hablando con propiedad nada
124 se predica unívocamente sino / lo que es común a muchos, esto es sólo aquello que significa muchos o por naturaleza significa muchos. Y por eso porque las sustancias primeras son propias, y no están significando muchos, por eso no se predican unívocamente. Pero las sustancias segundas significan muchos. Pues este nombre 'hombre' no significa primariamente una naturaleza común a todos los hombres, como muchos equivocadamente se imaginan, sino que significa primariamente todos los hombres particulares, como se mostró antes con la autoridad del Damasceno[132]. Pues aquel que instituyó primero esta palabra

'hombre', viendo algún hombre particular, instituyó esta palabra para significar aquel hombre y cualquier sustancia tal como es aquel hombre. Así, él no necesitó pensar en una naturaleza común, porque no hay alguna tal naturaleza común. Sin embargo no es esta palabra 'hombre' equívoca, aunque signifique muchos de un modo igualmente primario, porque es un signo subordinado a un concepto y no a varios en la significación igualmente primaria de aquellos varios hombres.

La tercera propiedad que se da de la sustancia[133] es ésta, a saber que la sustancia primera significa este algo, pero la sustancia segunda significa qué cualificación (*quale quid*)[134]. Y a partir de esta propiedad es manifiesto que, como significar, sea este algo, sea qué cualificación, no conviene a las sustancias existentes fuera del alma sino sólo a los signos de tales sustancias, sustancias primeras y segundas se llaman los signos propios y comunes de las sustancias existentes fuera del alma. Lo que hay que aceptar.

Sin embargo, hay que anotar que significar este algo no es otra cosa que significar uno y no varios, pero significar qué cualificación es por naturaleza significar varios. Y por eso cuando Aristóteles dice que las sustancias segundas significan qué cualificación, no pretende que las sustancias segundas signifiquen alguna cualidad o algo que realmente ha llegado al individuo, —pues esto es simplemente falso, como puede hacerse claro de lo dicho—, sino que pretende que significan varios y no uno solo. / Lo que se prueba con 125
claridad de sus textos en las *Categorías*, como es claro en la exposición que divulgué sobre el mismo libro[135].

La cuarta propiedad de la sustancia es que nada le es contrario[136]. Acerca de lo cual hay que saber que la

contrariedad se toma de dos modos. De un modo por la propiedad de alguno de los términos, así como decimos que 'blanco' y 'negro' son contrarios, porque es imposible que estos dos términos 'blanco' y 'negro' se verifiquen de lo mismo por lo mismo simultáneamente. De otro modo se toma por alguna propiedad que conviene a las cosas, y así se puede tomar de tres modos, a saber en sentido estricto, amplio y muy amplio. En sentido estricto se dicen contrarias aquellas cosas que en un mismo sujeto se excluyen mutuamente y en un mismo sujeto se adquieren o se pueden adquirir por partes, al menos naturalmente; y de este modo ninguna sustancia es contraria de otra. En sentido amplio se dicen contrarias aquellas cosas que en lo mismo se excluyen mutuamente, aunque no puedan adquirirse naturalmente por partes en un mismo sujeto primero. Y así las formas sustanciales son contrarias, porque se excluyen mutuamente en una misma materia. En sentido muy amplio se dicen contrarias aquellas cosas que se componen de tales contrarios. Y así el aire y el fuego se dicen contrarios, porque se componen de formas sustanciales contrarias, según el modo de hablar de este vocablo 'contrarios'. En el primer modo, nada es contrario de la sustancia, pero en el segundo y en el tercer modo, la sustancia es contraria de la sustancia. Del primer modo habla el Filósofo en las *Categorías*[147], de los otros habla en otros lugares[148].

La quinta propiedad de la sustancia[149] es que la sustancia no es susceptible de más y de menos. Que hay que entender así: de ninguna sustancia una en número se predica algo común en el género de la sustancia, primero con este adverbio 'más' y en

seguida con este adverbio 'menos', ni viceversa. De aquí que no es posible que estas dos, o similares, se verifiquen sucesivamente / 'Sócrates es más hombre 126
ahora que antes o más animal ahora que antes', 'Sócrates es menos hombre o menos animal ahora que antes'. De aquí que de ninguno que suponga por la sustancia puede verificarse algún predicado tal 'esto es más hombre o más animal ahora que antes', 'esto es menos hombre o menos animal ahora que antes', así como de lo mismo en número ocurre que se dice con verdad 'esto es más blanco ahora que antes'.

La sexta propiedad de la sustancia es que la sustancia, siendo una y la misma en número, es susceptible de [admitir] contrarios sucesivamente, así como un mismo hombre [uno] en número primero es negro y después blanco. Pero esta propiedad conviene de tal modo a la sustancia que a nada más puede convenir, como dice Aristóteles en las *Categorías*. De aquí que allí mismo dice así: "Pero sobre todo parece propio de la sustancia que, siendo una y la misma en número, es susceptible de contrarios. Y entre los otros ciertamente no hay [cosa alguna] que no sea sustancia, que siendo una y la misma en número sea susceptible de contrarios; y así como este color, siendo uno en número, no será blanco y negro, ni acción alguna, siendo una y la misma, será torpe y diligente; pero de modo parecido entre aquéllos que no son sustancias. Pero la sustancia, siendo una y la misma en número, admite contrarios; como un hombre, que siendo uno y el mismo en número, a veces es negro a veces es blanco, a veces cálido a veces frío, torpe y diligente. Pero entre ninguno de los otros alguno parece tal"[140]. Y así es claro que la intención de Aristóteles fue que

admitir realmente contrarios sucesivamente conviene sólo a la sustancia, de tal modo que es imposible que algo diferente de una sustancia tome realmente contrarios.

De lo que, tal como al principio, se sigue que hay dos [opiniones] en el pensamiento de Aristóteles, sean, conforme a la verdad, verdaderas o falsas. Lo primero es que no es del pensamiento de Aristóteles que la cantidad sea algún accidente realmente distinto de la
127 sustancia, inherente realmente a ella, y realmente / existente como sujeto de las cualidades corpóreas, como muchos modernos dicen que la cantidad es un accidente existente en la sustancia y realmente sujeto de cualidades. Pues si así fuese, se seguiría necesariamente que algo diferente de la sustancia, existiendo como uno y lo mismo en número, sería susceptible de contrarios por un cambio propio, porque aquella cantidad primero recibiría una cualidad contraria y después otra. Más aún, la cantidad de un modo más inmediato y antes que la sustancia recibiría los contrarios, ya que la sustancia, según ellos, no es sujeto inmediato de las cualidades de los contrarios sino sólo mediato, ni en consecuencia recibe contrarios sino mediante la cantidad.

Otra cosa se sigue que hay en el pensamiento de Aristóteles: que ningún accidente es sujeto de otro accidente, al menos de los accidentes que tienen contrario. Pues si fuese así, otra [cosa] diferente de la sustancia recibiría contrarios sucesivamente.

De esto se sigue que va contra el pensamiento de Aristóteles decir que el intelecto y la voluntad son ciertos accidentes del alma intelectiva misma, en los cuales accidentes se reciben primariamente las

intelecciones y las voliciones y actos y hábitos tales. Y del mismo modo las potencias sensitivas, según él, no son ciertos accidentes que están recibiendo otros accidentes. Se sigue también, según él, que las relaciones no son ciertas cosas distintas realmente de la sustancia, subjetivamente existentes en la cantidad y en la cualidad, que sean accidentes realmente existentes en la sustancia.

De aquí que la pretensión de Aristóteles es que todo accidente está inmediatamente existiendo en la sustancia, de tal modo que entre la sustancia y cualquier accidente suyo nada es un medio [que sea de] la naturaleza del sujeto. De aquí que Aristóteles, para aclarar mejor su pretensión al solucionar las dudas, / 128
objeta contra sí mismo que una oración y una opinión no son sustancias y sin embargo parecen recibir contrarios; pues una misma oración es primero verdadera y después falsa. Y al solucionar [esto] dice: "Pero si reciben contrarios sin embargo difieren en el modo de recibirlos; pues los que se dan en las sustancias, se dan con un cambio de las mismas. Pues de lo frío se pasa a lo cálido por un cambio, pues se ha alterado; y a lo negro de lo blanco y al diligente del torpe; pero de modo parecido en todos los otros por algún cambio se es susceptible de contrarios. Pero una oración y una opinión siempre permanecen completamente inmutables, pero es porque una cosa cambia en los contrarios, que ellos cambian, en efecto que alguien esté sentado, la oración respectiva permanece la misma, pero al cambiar la cosa, la oración a veces es verdadera a veces es falsa. De modo parecido en el caso de la opinión. Por lo que solamente es propio de la sustancia que según su cambio admita contrarios"[4].

De esta solución es claro que su pretensión es que nada más diferente de la sustancia puede cambiar de uno de los contrarios al otro, lo que sin embargo sería falso si la cantidad fuese el sujeto inmediato de las cualidades y sin embargo difiriera realmente de la sustancia. Y por eso que la oración a veces sea verdadera y a veces falsa, no se da porque la oración misma cambie y a veces reciba realmente la verdad y a veces la falsedad, sino que esto se da por el cambio de alguna sustancia, al menos [un cambio] local.

De aquí que para aclarar estas soluciones hay que saber que tanto este nombre 'contrarios' como este verbo 'admitir' (*'suscipere'*) se toman equívocamente. Pues este nombre 'contrarios', como ya se mencionó antes, se toma, por ahora, de dos modos. Pues de un modo se verifica de algunos por las cosas mismas fuera [del alma], como cuando decimos que la blancura y la negrura son contrarios. De otro modo se verifica de los términos, como cuando decimos que estos términos 'blanco' y 'negro' son contrarios. De aquí que decimos que de lo mismo tomado particularmente los contrarios se pueden verificar, como al decir 'un hombre es blanco', 'un hombre es negro', que no puede verificarse sino de los términos solos. Y los
129 contrarios dichos de este modo / se pueden tomar de dos modos, a saber en sentido estricto, y entonces se dicen contrarios porque significan cosas contrarias. Del otro modo este vocablo 'contrarios' se toma en sentido amplio, y entonces se dicen contrarios aquellos que no pueden verificarse de lo mismo por lo mismo simultáneamente sino sucesivamente.

Pero 'admitir' se toma de dos modos, a saber por existencia[142] real o por predicación. Tomando

'contrarios' del primer modo, una oración de ningún modo admite contrarios. Pero tomando 'contrarios' del segundo modo, a saber por los términos, y esto en sentido amplio, y 'admitir' del segundo modo, así una oración admite contrarios, esto es dicha oración no recibe en sí contrarios como un accidente en un sujeto, sino que de la oración se predican los contrarios sucesivamente, no ciertamente contrarios que son cosas contrarias que se excluyen mutuamente, sino términos que no pueden verificarse de lo mismo por lo mismo simultánea sino sucesivamente. Pero la sustancia recibe en sí realmente contrarios por inherencia como accidentes en un sujeto.

Y esto es lo que añade Aristóteles: "Pero si alguien acepta esto, a saber que la opinión y la oración son susceptibles de contrarios –a saber por inherencia real–, no es verdadero", porque una oración no recibe realmente contrarios. Y añade: "Pues se dice que una oración y una opinión pueden admitir contrarios –esto es una oración y una opinión pueden admitir contrarios por predicación–, no porque el mismo admita alguno de los contrarios –agrega por inherencia real–, sino porque respecto de otro se ha dado algún cambio. Pues la oración se dice verdadera o falsa en lo que la cosa es o no es, no en que sea susceptible de contrarios. Pero simplemente ni de la oración ni de la opinión hay cambio"[143].

Quiere decir que aunque estos contrarios 'verdadero' y 'falso' se verifiquen sucesivamente de una misma oración, así como esta oración permaneciendo la misma en número 'tú estás sentado' primero es verdadera y después falsa, sin embargo esta oración no recibe realmente contrarios, porque con esto: que esta

oración es falsa y antes fue verdadera, nada más hay realmente en esta oración ahora que antes. Pero por
130 eso propiamente / ahora se dice falsa y no antes, porque ahora significa de otro modo un ser de parte de la cosa que como es y antes significaba un ser de parte de la cosa como era. De aquí que ahora significa que tú estás sentado, y sin embargo no estás sentado, por eso es falsa; y antes fue verdadera, porque antes estuviste sentado, como esta oración lo significó. Sin embargo esta oración nada recibe en sí ni cambia en algo. Por esto añade Aristóteles: "Por eso no son susceptibles de contrarios, porque ningún cambio se ha dado en ellos"[144].

De este recorrido de Aristóteles aparece con claridad que su intención no es que la verdad y la falsedad de las proposiciones son algunas cualidades de las proposiciones inherentes a ellas. Pues si así fuese, se seguiría que una proposición que a veces es verdadera, a veces falsa, realmente admitiría contrarios. Se seguiría también que cuando quiera que algo fuera de mí se mueve de mí y después reposa habría una cualidad nueva en el alma de quienquiera que forme tal proposición 'esto se mueve' y otra se perdería. Más aún, se seguiría que una proposición escrita sería ciertamente alterada porque una mosca vuela. Todas éstas son absurdas y simplemente falsas.

Más aún parece que en teología se seguiría una herejía manifiesta. Pues si la verdad y la falsedad de las proposiciones son cualidades tales de las proposiciones como blancura y negrura son cualidades de los cuerpos, entonces cuando quiera que alguna fuese verdadera, ésta sería verdadera 'esta verdad es', como cuando quiera que alguna blancura fuera, ésta sería

verdadera 'esta blancura es'. Y del mismo modo de cualquier falsedad. Entonces tomo la falsedad de esta proposición 'Dios crea algo de la nada': ésta por aquella opinión es una cualidad de la proposición, inherente a sí misma, y en consecuencia es otra cosa [diferente] de Dios. Entonces pregunto: esta cosa o puede ser creada por Dios o no puede ser. Si no puede, entonces es algo diferente de Dios que no puede ser creado por Dios; lo que va contra el evangelista, cuando dice: "Todo fue hecho por él y sin él nada se hizo"[45]. Si se puede crear por Dios de la nada,
supóngase que existe. Entonces / ésta será verdadera 131
'esta falsedad fue creada por Dios de la nada'; y se seguiría 'esta falsedad fue creada por Dios de la nada, entonces algo se crea de la nada'; y además 'entonces ésta es verdadera: algo se crea por Dios de la nada', y en consecuencia no es falsa; y además 'entonces esta falsedad de esta proposición no es'; y además 'entonces no se crea por Dios de la nada'. Es claro entonces que la falsedad no es una cualidad tal de la proposición.

Entonces, ¿qué es verdad y qué es falsedad? Digo lo que Aristóteles dijo: que verdad y falsedad no son dos cosas distintas realmente de la proposición verdadera y falsa. Y por eso si estos abstractos 'verdad' y 'falsedad' no incluyen algunos sincategoremas o algunas expresiones equivalentes, hay que aceptar ésta 'la verdad es una proposición verdadera y la falsedad es una proposición falsa'.

Pero, ¿acaso el argumento que antecede no va contra este modo de darse la verdad y la falsedad? Hay que decir que no, porque dado que ésta fuese verdadera 'la verdad es una proposición verdadera y la falsedad es una proposición falsa', entonces ésta sería

una proposición falsa 'cuando quiera que ésta sea falsa, ésta será verdadera: ésta es falsa'. Y entonces habría que aceptar que la falsedad de esta proposición 'Dios crea algo de la nada' podría crearse de la nada por Dios. Sin embargo ésta es imposible 'esta falsedad fue creada por Dios', así como ésta es verdadera 'lo blanco puede ser negro', sin embargo ésta es imposible 'lo blanco es negro'.

Y la razón por la que esta opinión puede darse, y no la antecedente, es ésta: a saber porque esta opinión tiene que decir que estos nombres 'verdad' y 'falsedad' no son nombres simplemente absolutos sino connotativos; pero la opinión anterior tiene que decir que son nombres meramente absolutos, como estos 'blancura', 'negrura', 'calor' y 'frío'.

Pero esta segunda opinión es [conforme] al pensamiento de Aristóteles, pues su opinión es que ninguna cosa admite realmente por inherencia cualesquier accidentes contrarios sino la sola sustancia. De aquí que al final del capítulo sobre la sustancia concluye: "Entonces es propio de la sustancia que,
132 siendo / una y la misma en número, según su cambio se dice que admite contrarios. Y estas cosas ciertamente se dicen de la sustancia"[146].

[Cap. 44. Sobre el predicamento de la cantidad]

Sigue ahora disertar sobre el predicamento de la cantidad.

Acerca de esto hay que saber primero que este [término] común 'cantidad' es cierta intención del alma, que tiene bajo sí muchos contenidos ordenados

como superior e inferior. Y los modernos sostienen generalmente[147] que cualquier cantidad es cierta cosa real y totalmente distinta de la sustancia y de la cualidad, de tal modo que la cantidad continua es un accidente intermedio entre la sustancia y la cualidad, que se da [como] un ser subjetivamente en la sustancia y [como] un ser sujeto de cualidades. De modo semejante se sostiene que la cantidad discreta es cierta cosa distinta realmente de las sustancias, y lo mismo se sostiene del lugar y del tiempo. Por eso hay que estudiar a fondo esa opinión.

Pero primero quiero mostrar que esa opinión está en contra del pensamiento de Aristóteles. En segundo lugar presentaré algunas razones contra ella. En tercer lugar expondré la opinión contraria, que a mi parecer es del pensamiento de Aristóteles, sea verdadera o sea falsa, sea católica o sea herética.

Pero que esa opinión está contra el pensamiento de Aristóteles, se mostró en el capítulo precedente, ya que según él, como se dijo allí, ningún accidente distinto realmente de la sustancia es susceptible de [recibir] contrarios por su propio cambio. Pero si la cantidad fuese un accidente y un sujeto de cualidades, es claro que cambiaría al recibir una cualidad, y así por un cambio suyo recibiría en sí contrarios, lo que está contra el pensamiento de Aristóteles.

También, es del pensamiento de Aristóteles, como es claro en la *Física*, IV[148], que el aire puede condensarse sin cambio de todas las cualidades o de algunas. De aquí que cuando el aire se condensa, no es preciso que pierda por completo / cualidad alguna, o al menos 133
no es preciso que pierda todas las cualidades que tenía antes. A partir de lo cual argumento: cuando el aire

se condensa, o toda la cantidad precedente permanece, y justamente aquella que había antes, o no. Si sí [permanece], entonces la misma cantidad es menor ahora que antes, sólo porque las partes de la cantidad se encuentran más cercanas [entre sí] ahora que antes; entonces como del mismo modo las partes de la sustancia se encuentran ahora más cercanas que antes, y por otra [razón] no se da la cantidad, parece que la cantidad es superflua. Pero si toda la cantidad que [había] antes no permanece, entonces se pierde por completo alguna parte; y como con la corrupción del sujeto inmediato se corrompe su accidente, se sigue que no toda la cualidad permanece, lo que está contra Aristóteles.

También, es opinión de Aristóteles[49] que todo accidente está en algún sujeto primero, de tal modo que si el accidente tiene partes (*partibile*), una parte de aquel accidente está en una parte del sujeto y otra parte del accidente está en otra parte del sujeto, como toda la blancura está en todo el cuerpo y una parte de la blancura está en una parte del cuerpo. Pero si el accidente es indivisible, está en algún sujeto primero indivisible. A partir de lo cual argumento que un punto no es otra cosa [diferente] de la línea, ni una línea es otra cosa [diferente] de la superficie, ni una superficie otra cosa [diferente] del cuerpo; y por la misma razón un cuerpo no es otra cosa [diferente] de la sustancia y de la cualidad según él.

Pero que del mencionado principio se sigue que un punto no es otra cosa [diferente] de la línea, lo pruebo así. Si un punto es un accidente absoluto, distinto de la sustancia, entonces está en algún sujeto primero. Entonces pregunto: o está[50] en la sustancia

o en la línea. No en la sustancia, porque [está] o en una sustancia divisible, lo que es imposible, pues entonces una parte estaría en una parte[151], y así un punto sería un accidente divisible, lo que se niega. O está en una sustancia indivisible, lo que es imposible, pues según Aristóteles[152] en el género de la sustancia no está sino la materia y la forma y el compuesto, de los que cualquiera, según él, es divisible. Así entonces el punto no es un accidente indivisible / existente subjetiva [e] 134
inmediatamente en alguna sustancia como en un sujeto primero. Ni está primariamente en la línea, ni en una parte de la línea, como en un sujeto primero, porque la línea, y cualquier parte de la línea, es divisible, y en consecuencia no es un sujeto primero de un accidente indivisible. Así entonces es claro que es del pensamiento de Aristóteles que el punto no es un accidente indivisible; y por la misma razón la línea no es un accidente indivisible, según la anchura, distinto realmente de la superficie; y por la misma razón la superficie no es un accidente indivisible, según la profundidad, distinto real y totalmente del cuerpo. Y Aristóteles no establece una distinción real mayor entre el cuerpo, que es cantidad, y la sustancia que la que establece entre la línea y la superficie, y el cuerpo.

Por lo que a mí me parece que la pretensión de Aristóteles es que la cantidad continua no es una cosa absoluta real y totalmente distinta del cuerpo.

Por eso contra esa opinión general de los modernos pretendo exponer algunas razones, también teológicas, sean concluyentes o no, que al menos valgan cuanto sea posible. De aquí argumento primero así: a toda cosa absoluta, anterior a otra, Dios la puede conservar sin cambio local de la misma y destruir la

cosa posterior. Porque entonces, según la opinión general, sea este leño una cierta sustancia que tiene partes, de las cuales una está bajo una parte de la cantidad inherente al todo y otra parte de la sustancia del leño [está] bajo otra parte de la cantidad, y esta cosa sustancial es por naturaleza anterior a aquella cantidad inherente en sí, Dios podría sin cambio local de esa sustancia conservarla y destruir aquella cantidad. Lo cual, si es posible, admítase que pasa. Aceptado esto, pregunto: esa sustancia o tiene una parte distante de otra parte o no. Si sí, entonces es una cantidad[53] sin cantidad añadida, entonces aquélla es superflua. Si no tiene una parte distante de otra parte y antes distaban aquellas partes, entonces han cambiado localmente, lo que va contra la hipótesis.

También[54], todo lo que por sí mismo y por sus
135 partes intrínsecas está / presente a algún cuanto, de tal modo que todo está presente a todo y las partes a las partes, por sí mismo y por sus partes intrínsecas tiene partes distantes de otras partes; pero todo ello por sí y por sus partes es cuanto. Pero la sustancia material por sí misma y por sus partes está presente a algún cuanto [que es un] todo, supóngase al menos a aquella cantidad que la está informando, si una tal cantidad la informa. Entonces por sí misma y por sus partes tiene una parte situada a distancia de otra parte; entonces por sí misma y por sus partes es cuanta.

También, que la cantidad no es un tal accidente intermedio entre la sustancia y la cualidad y el sujeto de cualidades, puede probarse por el sacramento del altar. Porque si así [sucede], las cualidades que permanecen en el sacramento del altar estarían subjetivamente en la cantidad. El consecuente le parece falso a

muchos, por consiguiente el antecedente [será falso]. Pruebo la falsedad del consecuente. Primero, porque entonces aquellas cualidades no serían subsistentes por sí, lo que está contra el Maestro, en el libro IV de las *Sentencias*[155], donde hablando del color, del sabor, del peso y de cualidades de esta clase, dice que tales accidentes están allí por su propia subsistencia.

De modo semejante, si la cantidad fuese sujeto de aquellas cualidades, aquella cantidad verdaderamente sería pesada y blanca y tendría sabor. El consecuente está contra las *Glosas*, *Sobre la consagración*, distinción segunda, bajo aquel capítulo [que comienza] "Si por negligencia", donde la *Glosa*[156] dice que "la pesantez permanece allí con los otros accidentes, sin embargo allí nada es pesado".

Esas razones prueban que la cantidad larga, ancha y profunda no es una cosa distinta de la sustancia y de la cualidad.

Pero que la línea no es distinta de la superficie, lo pruebo. Porque si la línea fuese una cosa tal, diferente, uniendo las superficies entre sí, divídase aquella superficie. La cual dividida, pregunto: o hay alguna línea nueva o sólo la línea anterior permanece. Si hay alguna línea nueva, habrá infinitas líneas[157] nuevas, porque en un cuerpo dividido / habrá infinitas 136
superficies, que tendrán infinitas líneas, como en una superficie dividida habrá infinitos puntos que limitan infinitas líneas. Si no hay ninguna línea nueva, entonces permanece aquella que estaba antes, y no más en una parte de la superficie que en otra. Entonces o permanecerá por sí o permanecerá en distintos lugares en ambas superficies; de las cuales las dos son absurdas, entonces aquello de lo que se sigue [también].

También, si una línea es otra cosa [diferente] de la superficie y un punto de la línea, entonces Dios podría conservar la línea y destruir el punto. Lo cual hecho, pregunto: la línea o es finita o infinita. No infinita, es claro, entonces finita, y sin embargo sin punto. Entonces en vano se coloca un punto que limite la línea.

De modo semejante, Dios puede conservar la línea destruyendo todos los puntos. Lo cual hecho, todavía la línea sería línea, y en consecuencia cantidad; y no cantidad discreta, entonces continua; entonces verdaderamente sería continua, aunque no habría allí alguna otra cosa [diferente] de las partes de la línea que uniera las partes entre sí. Entonces en vano se colocan tales puntos distintos de la línea. Y por la misma razón en vano se colocan líneas distintas de las superficies, y por la misma razón en vano se colocan superficies distintas de los cuerpos.

Por eso hay otra opinión de la cantidad, que me parece es del pensamiento de Aristóteles, sea herética o sea católica, que quiero ahora exponer, aunque no quiero adscribirme a ella. Y por eso cuando presenté esa opinión[158] al escribir sobre filosofía[159], no la presenté como mía sino como de Aristóteles, y la expuse como me parecía [que era su opinión], y del mismo modo la expondré ahora, sin adscribirme a ella.

Pero esa opinión, que también muchos teólogos
137 sostienen y / sostuvieron, esto es que ninguna cantidad es realmente distinta de la sustancia y de la cualidad, sea que haya que aceptar o no proposiciones tales [como] 'la sustancia es cantidad', 'la cualidad es cantidad'. Y la [opinión sobre] la cantidad continua permanente se sostiene de ese modo, a saber que la cantidad continua permanente no es nada más sino una

cosa que tiene una parte situada a distancia de otra parte, de tal modo que esas dos 'la cantidad continua permanente' y 'una cosa que tiene una parte distante de otra parte' son equivalentes en la significación, en tanto que serán términos convertibles, a menos que algún modo sincategoremático o alguna determinación incluida implícitamente en alguno impida la convertibilidad y la predicación de uno del otro. Y por eso, cuando una sustancia tenga una parte situada a distancia de otra parte, y de modo semejante la cualidad, alguna cantidad no será otra cosa [diferente] de la sustancia, y alguna cantidad no será otra cosa [diferente] de la cualidad.

Ni parece muy conforme con la teología decir que Dios no puede hacer que estas partes de la sustancia estén situadas a distancia a menos que otra cosa absoluta las una. Si puede hacer eso, esa sustancia tendrá verdaderamente una parte distante de otra parte sin una cosa absoluta añadida a ellas, y en consecuencia será cuanta (*quanta*) sin otra cosa absoluta. Y el mismo argumento puede darse de la cualidad. Y por eso, como una sustancia puede ser cuanta sin una cantidad que sea otra cosa [diferente], y de modo semejante una cualidad, una cantidad que sea intermedia entre la sustancia y la cualidad parece por completo superflua.

Por eso dicen que ninguna cantidad es [diferente] de la sustancia y de la cualidad, tal como ninguna cosa tiene una parte situada a distancia de otra parte sino la sustancia y la cualidad. De aquí dicen, y respecto del sacramento del altar, que tras la consagración del cuerpo de Cristo una cantidad, que estaba antes, era realmente la misma que la sustancia del pan, y aquélla

138 no permanece; pero además de / aquélla permanece una cantidad que es la misma que la cualidad, en la cual sin embargo la cantidad no es subjetivamente cualidad alguna, sino que todos los accidentes que permanecen tras la consagración permanecen simultáneamente con el cuerpo de Cristo sin ningún sujeto, ya que subsisten por sí mismos. Entonces, así hablan de la cantidad continua.

Pero de la cantidad discreta dicen que el número no es más que las mismas cosas numeradas. De aquí dicen que como la unidad de la cosa no es accidente alguno añadido a aquella cosa que es una, así el número no es accidente alguno añadido a aquellas cosas que son numeradas.

Pero que la unidad no es accidente alguno añadido a la cosa que es una, se puede mostrar, porque si es un accidente es preciso, según todos, que sea relativo o absoluto. No relativo, porque ningún término [de relación] real puede tener. De aquí que para que algo sea uno, no es preciso que sea uno de algo, ni que sea uno para algo, y así de los otros casos bajo los cuales algo se dice respecto de otro. Ni es un accidente absoluto, porque entonces sería o una cualidad, lo que evidentemente es falso, o una cantidad, y entonces o continua o discreta, de las cuales es claro que ambas son falsas. Queda entonces que la unidad no es accidente alguno realmente distinto de aquello que es uno y añadido a él mismo en la cosa fuera [del alma]. Y por la misma razón el número no será un accidente añadido a las cosas numeradas.

139 / También del lugar y del tiempo dicen que no son otras cosas distintas. Pero esto se estudió a fondo en el libro de la *Física*[160].

Pero de la oración dicen que no es nada diferente de las mismas palabras habladas.

Visto eso, en consecuencia, quienes sostienen la opinión antecedente tienen que sostener que punto, línea, superficie y cuerpo y número no son cosas distintas total y realmente ni entre sí ni de la sustancia y la cualidad.

Sin embargo, según ellos, no obstante la identidad de aquellas cosas referidas con todos estos [términos], estos predicables son distintos y son especies distintas de la cantidad. Pues a veces los predicables tienen los mismos significados y sin embargo se distinguen en tanto que la predicación de uno del otro es imposible. Pues esos términos 'hombre' y 'hombres' significan lo mismo, y sin embargo ésta es imposible 'el hombre es los hombres'. Así, la cuestión es que todas esas significan las mismas cosas y sin embargo son especies distintas y predicables distintos.

[Cap. 45. Sobre las objeciones a dicha opinión]

Pero para que esté más clara la pretensión de los que así opinan, hay que presentar algunas objeciones por las que parezca que dicha opinión está contra el pensamiento de Aristóteles y de sus seguidores.

Y primero parece que se dice lo opuesto en el libro de las *Categorías*[61], donde afirma que lo blanco [que es] mucho no es cuanto sino por accidente. Sin embargo, si la cantidad fuese cualidad, lo blanco sería por sí cuanto, más aún sería por sí cantidad.

También, dice lo mismo en la *Metafísica*, V[62]: "Pero de las cosas que según el accidente se dicen / 140

cuantas esto ciertamente se dice como se dijo, que un músico [es] cuanto y blanco, por ser cuanto aquello en lo que están". De lo que se sigue que lo blanco está en algo que es cuanto por sí, y lo blanco sólo es cuanto por aquéllo; y así la blancura no es cantidad.

También, allí mismo[163]: "Unas cosas se dicen cuantas por sí, otras por accidente: como la línea es algo cuanto por sí, pero lo músico lo es por accidente".

También, Aristóteles en las *Categorías*[164] presenta que algunas son cantidades que tienen una posición cuyas partes se unen a algún límite común, como las partes de la línea al punto, las partes de la superficie a la línea y las partes del cuerpo a la superficie. Pero las partes de algo no se unen a parte alguna del mismo todo; entonces el punto se distingue de la línea y la línea de la superficie y la superficie del cuerpo.

También, en el libro de los *Analíticos posteriores*[165] dice que el punto es indivisible; lo que no conviene a la línea ni a la superficie.

También, quiere que la unidad sea indivisible[166]; y en consecuencia no es cuerpo ni línea ni superficie, ni es punto; entonces es algo además de esos y además del número, ya que la unidad no es número; cuyo opuesto pertenece a dicha opinión.

También, en la *Física*, I[167], contra Parménides y Meliso prueba que varias cosas son si la sustancia y el cuanto son; lo que no valdría si la sustancia fuese cantidad.

Pero no obstante esas [objeciones] a mí me parece que dicha opinión se sigue de los principios de Aristóteles, sea verdadera o sea falsa.

Pero primero hay que entender que el Filósofo en diversos lugares usa equívocamente esos vocablos 'por

sí' y 'por accidente'. Pero en cuanto a lo presente basta: Aristóteles en unos sitios determinados no toma 'por sí' y 'por accidente' de un modo tan general como en los *Analíticos posteriores*, I[168]. / Pero llama 'por sí' 141
aquella proposición que es verdadera y que al mismo tiempo nada connota con el predicado que no se connote de un modo semejante en la significación por el sujeto, de tal modo que incluye una contradicción evidente el hecho de que aquella proposición sea falsa y al mismo tiempo sea verdadera la proposición que está enunciando la existencia del sujeto.

Es decir, propiamente llama proposición 'por sí' aquella en la que se predica una parte de la definición de lo definido, o lo definido de lo definido, o lo mismo de sí, o un sinónimo de un sinónimo; pero a toda otra proposición la llama 'por accidente'[169].

Y por eso es clara [la respuesta] a las primeras objeciones. Pues cuando se dice que 'lo blanco [que es] mucho no es cuanto sino por accidente', el Filósofo pretende decir que ésta es por accidente 'lo blanco es cuanto', por esto: que este predicado 'cuanto' connota o significa que una parte dista de otra parte, pero este sujeto 'blanco' nada así connota; por lo que este predicado 'cuanto' no debe ponerse en la definición de lo blanco ni viceversa. Sin embargo, permanece esto, que lo blanco verdadera y realmente es cuanto y de un modo semejante que verdaderamente es cantidad. De aquí que el Filósofo no acepta que lo blanco es cuanto más de lo que acepta que lo blanco es cantidad: entonces como verdadera y realmente lo blanco es cuanto, aunque por accidente, así, según la pretensión del Filósofo, verdadera y realmente lo blanco es cantidad, aunque por accidente.

Pero que ésta es la pretensión del Filósofo es claro por lo mismo, donde antes [habló de eso]. De aquí que después de que enumeró las especies de la cantidad y sus diferencias dice[170]: "Pero cantidades propiamente son estas solas que dijimos, pero todas las otras [lo son] por accidente; pero al considerar [las primeras] decimos que las otras son cantidades, como lo blanco [que es] mucho se llama así porque tiene mucha superficie". De lo que se puede colegir que pretende que de otras [cosas diferentes] de aquellas que ha enumerado allí se dice verdaderamente este predicable 'cantidad', como lo blanco verdaderamente se dice cantidad, aunque no propiamente sino por accidente. De aquí que dice: "pero al considerar [las primeras] decimos que las otras son cantidades", y de las otras se dice este nombre 'cantidad', aunque no por sí sino
142 por / accidente, pero de aquéllas se dice por sí y en sentido propio, y esto porque este predicable 'cantidad' se da en su definición. Pero no se da así en la definición de lo blanco, ni de lo músico ni del hombre ni de la piedra.

Así, hay que saber que el Filósofo nunca establece una distinción respecto de la significación entre estos dos nombres, de los cuales uno es abstracto y el otro concreto, 'cuanto' y 'cantidad', sino que cualquier cosa que acepta del uno la acepta del restante e indiferentemente coloca ya el uno, ya el otro. Así, para él son sinónimos, a menos que por casualidad el abstracto incluya algún sincategorema u otra expresión equivalente en cuanto a la significación.

Por lo mismo [se responde] al segundo argumento, que lo blanco y lo músico se dicen cuantos por

accidente, ya que esas proposiciones 'lo blanco es cuanto', 'lo músico es cuanto' y parecidas no son por sí de tal modo que en ellas se predique una parte de la definición de lo definido. Y cuando se dice que son cuantos por aquello en lo cual están, no se toma 'estar en' por existir realmente en [algo] sino por predicación. Así, ésta no es verdadera 'lo blanco es cuanto' sino porque la superficie, que se predica de lo blanco, es cuanta. Pues ésta es primariamente verdadera 'la superficie es cuanta'. Y por esto porque lo blanco se predica de la superficie y viceversa, por eso ésta es verdadera 'lo blanco es cuanto'.

Por lo mismo [se responde] al tercer argumento: por eso dice que otros son cuantos por sí, supóngase la línea, el cuerpo y los de esta clase, porque proposiciones tales son por sí 'la línea es cantidad', 'el cuerpo es cantidad' y las de esta clase. Pero otros son por accidente, porque proposiciones tales son por accidente 'lo blanco es cantidad', 'lo músico es cantidad'.

Al otro [argumento] de las *Categorías* hay que decir que no es la pretensión del Filósofo que las cantidades que tienen posición tienen partes unidas a alguna cosa distinta totalmente de aquellas partes, ya que a tal cosa, según él, ningún sujeto se le puede asignar. También sería necesario que fuese por sí en género, ya que no se puede poner [como] parte de algún / 143
existente en género; de tal modo sería la cantidad o la sustancia o la cualidad, etc., de las cuales cualquiera es falsa. Pero el Filósofo pretende que una parte se extienda a otra parte, de tal modo que nada sea en absoluto medio entre aquellas partes; y es de la naturaleza del continuo que permanece, que las par-

tes estén extendidas mutuamente entre sí, de tal modo que si una no está extendida hasta donde está otra no habrá a partir de ellas un continuo.

Y esa es la diferencia entre la cantidad continua y la discreta, según Aristóteles, ya que a la cantidad discreta nada determina, sea que aquellas cosas que constituyen la cantidad discreta estén en un lugar y en un sitio distintos o no, sea también que entre ellas haya un medio o no haya un medio. Así, para que dos hombres sean dos no interesa nada si entre aquellos dos hombres hay un medio o no hay un medio. Pues de tal modo son dos cuando no hay nada intermedio entre ellos como cuando distan uno de otro cien leguas, ni cambia en algo esa predicación de esos predicados 'dos' de esos hombres en razón de la proximidad o de la distancia; más aún, si estuviesen al tiempo en el mismo lugar serían dos de tal modo como si no estuviesen en el mismo lugar. Pero no es así con las partes del continuo, ya que para que sean continuas se precisa que nada medio haya entre ellas, sino que se precisa que una se extienda hasta la otra, y que sin embargo disten de sitio, y que constituyan una cosa una en número, ya que de otro modo no son continuas. Pues si no constituyen una cosa una en número, o no se extienden mutuamente una hasta la otra, o no están distantes en el lugar o en el sitio no son continuas. Pero ninguna de dichas [razones] se requiere para la cantidad discreta. Y por esto dice Aristóteles que las partes se unen a un límite común, esto es están extendidas entre sí, al tiempo que no están en el mismo lugar, puesto que si fuese algo indivisible, aquello delimitaría a las dos. Pero no es así con la cantidad discreta, ya que no es necesario que las partes se

extiendan entre sí, más aún pueden constituir una cantidad tanto si hay algo medio como si nada medio hay.

Y por lo mismo dice que las partes de la cantidad continua tienen posición, ya que para que sean partes de la cantidad continua es preciso que en la situación disten una de otra, de tal modo que se diga que una / 144
parte está allí y otra aquí y otra en otro lugar. Pero para la cantidad discreta no se requiere tal distancia en la situación, como se dijo. De aquí que materia y forma verdaderamente son dos cosas, y sin embargo no están situadas a distancia.

A lo otro hay que responder que cuando el Filósofo dice que el punto es indivisible, o habla según una opinión ilustre, o habla de un modo condicionado: que el punto sería indivisible si fuese otra cosa [diferente] de la cantidad. Pero con aquella proposición 'el punto es indivisible' entiende ésta 'una parte del continuo se extiende a otra sin algo divisible medio entre aquellas partes', como con ésta 'las partes de la línea se unen a un límite común' entiende ésta 'las partes de la línea se extienden entre sí sin algún medio interpuesto'.

A lo otro hay que decir que el Filósofo no pretende que la unidad sea algo carente de toda parte, ya que según él ninguna cosa puede ser tal aquí abajo, sino que con esta proposición 'la unidad es indivisible' entiende ésta 'aquello que es uno no es varios'. Y que ésta es su pretensión lo expresa por lo mismo en la *Física*, II[7], por eso a causa de la brevedad aquí lo omito.

A lo último hay que decir que el Filósofo no pretende probar, si sustancia y cuanto son, que muchas cosas son porque la sustancia no es cantidad, sino porque es imposible que algo sea cuanto si no contiene

una pluralidad de partes. Y así es necesario que si la sustancia y el cuanto son, muchas cosas sean, a saber porque las partes de aquella cantidad son. Y esto le basta al Filósofo para [refutar] a aquellos antiguos.

Así entonces digo que la pretensión de Aristóteles fue negar todo indivisible en estas cosas de abajo, a menos que quizás proponga al alma intelectiva indivisible. También quiere proponer que todas las cosas son o sustancia o cualidad. Y si a veces se encuentra que dice que la sustancia no es cantidad, o que la cualidad no es cantidad, entiende que esta
145 proposición / no es por sí 'la sustancia es cantidad' y tampoco esa 'la cualidad es cantidad'. Y esto porque si este nombre 'cantidad' se toma por la cantidad continua permanente connota que una parte dista de otra en la situación, pero no así este nombre 'sustancia' o 'cualidad'.

Digo entonces que la pretensión de Aristóteles y de muchos otros fue que ninguna cantidad es alguna cosa totalmente distinta de la sustancia y de la cualidad, ni punto, línea, superficie y cuerpo son cosas todas distintas entre sí por sí.

Pero quienes sostienen la opinión común de los modernos dirían que el punto es otra cosa [diferente] de la línea, que une y hace continuas las partes de la línea entre sí; pero la línea es otra cosa [diferente] de la superficie, que hace continuas y une las partes de la superficie; pero la superficie es otra cosa [diferente] del cuerpo, que hace continua y une las partes del cuerpo entre sí; cada número es otra cosa [diferente] de las cosas numeradas, y un accidente existente en ellas; y de modo semejante la oración es otra cosa [diferente] de la palabra hablada y su cantidad.

También dirían lo mismo del lugar y del tiempo que son cosas distintas entre sí y de todas las cosas que se han mencionado.

[Cap. 46. Sobre aquellas cosas que se dan en el género de la cantidad]

Vista la variedad de opiniones respecto de la distinción y de la identidad de la cantidad con la sustancia y la cualidad, hay que examinar según las dos opiniones aquellas cosas que se dan en el género de la cantidad. E inicialmente según la primera opinión, que me parece que es la del Filósofo.

Así, según aquella opinión digo que todo aquello
por lo que / se puede responder a la pregunta hecha 146
por el 'cuánto' hay que colocarlo en el género de la cantidad. Y aquí tomo este [término] interrogativo 'cuánto' según lo que es común y general a 'cuánto' tomado en sentido estricto y a 'cuántos'.

Pero con tal [término] interrogativo puede preguntarse por varios, de tal modo que el [término] interrogativo expresa varios, como si preguntara 'cuántos hay aquí adentro', 'cuántos hombres hay aquí'. Y entonces aquello con lo que se responde a tal pregunta tiene que contarse entre las cantidades discretas, a saber cuando expresa una pluralidad. Y de ese modo el número es una cantidad discreta, ya que si se pregunta 'cuántos son esos hombres' y respondiera 'tres', aquello con lo cual respondo expresa varias [cosas]. De ese modo también la oración es una cantidad discreta, ya que al preguntar respecto de la oración 'cuántas hay', la pregunta se entiende de la

pluralidad de sílabas y de su cantidad. Pues otro es el caso en que se pregunta del mismo modo respecto de una letra y de una sílaba, porque puede ser larga y breve, y por eso aquello con lo que se responde debe expresar una pluralidad, y por esto se cuenta entre las cantidades discretas.

Pero si el [término] interrogativo de la cantidad no expresa una pluralidad, es preciso que sea expresivo de lo uno, que tiene varias partes situadas a distancia entre sí. Y entonces o expresa la distancia según la longitud, y tal es la línea; o según la anchura, y tal es la superficie; o según la profundidad, y tal es el cuerpo. O pregunta por el lugar o el tiempo, y así esos dos [términos] 'lugar' y 'tiempo' se colocan en el género de la cantidad.

Para cuya evidencia hay que saber que esos dos 'lugar' y 'tiempo' no corresponden por sí al género de la cantidad tal como los otros, sino que respecto del lugar y del tiempo hay que buscar una razón diferente. Por eso el tiempo no se establece por sí en el género de la cantidad como los otros, ya que el tiempo no significa propiamente una cosa existente en la naturaleza de las cosas como los otros. Así, línea, superficie, cuerpo y número significan cosas propiamente existentes, no significando ni connotando algo sino la cosa existente. Pero el tiempo, como el movimiento, no connota o significa una cosa existente sea en acto sea en potencia. Así, según esa opinión el
147 tiempo no es cosa alguna / distinta realmente del movimiento, ni el movimiento es cosa alguna distinta realmente de las cosas que permanecen. Más aún el movimiento no conlleva sino que una cosa tiene una parte tras otra, o que una se une a una tras otra, o que

se unirían entre sí si alguna cosa en reposo se aproximase a ellas. Y así el movimiento no es cosa alguna distinta realmente de las cosas que permanecen, y por lo mismo, el tiempo tampoco. Y por eso el tiempo no se establece en el género de la cantidad sino como por accidente o como una pasión de las cosas que permanecen en la existencia. Y de modo semejante se puede establecer el movimiento en el género de la cantidad, como lo establece Aristóteles en la *Metafísica*, V[172].

Pero respecto del lugar se tiene que proponer otra razón. Así, no se dice que el lugar esté por sí en el género de la cantidad, ya que el lugar no es algo distinto de la superficie. Y al tiempo con esto, para la verdad de la proposición que enuncia el lugar de algún sujeto, el lugar no puede verificarse sucesivamente del mismo [sujeto] en modos diversos y con determinaciones diversas que connotan la cantidad sin una variación parecida del mismo [sujeto] respecto de la predicación de la superficie o de la línea o del cuerpo. Por ejemplo, sea ésta verdadera '*a* es un lugar'; estando dada esa proposición no pueden verificarse sucesivamente proposiciones tales como '*a* es un lugar mayor', '*a* es un lugar menor', '*a* es más largo', '*a* es más corto' y así de las parecidas, a menos que se verifiquen sucesivamente tales '*a* es una superficie mayor', '*a* es una superficie menor'; o tales '*a* es una línea mayor', '*a* es una línea menor'; o tales '*a* es un cuerpo largo o un cuerpo corto'. Y de modo general ninguna de tales determinaciones a las que repugna ser añadidas a este predicable 'lugar' puede verificarse sucesivamente del lugar a menos que se verifique al mismo tiempo si se añade a alguno de estos tres 'línea', 'superficie', 'cuerpo'.

A partir de eso es clara la razón por la que, no obstante que esa opinión establece que línea, cuerpo y superficie no son cosas distintas, como tampoco el lugar se distingue de ellas, sin embargo corresponden más [propiamente] por sí al género de la cantidad que el lugar, a saber porque no obstante que signifiquen la misma cosa, sin embargo tales pueden verificarse sucesivamente '*a* es más largo', '*a* es más corto', / aunque ninguna de tales se verifique '*a* es ancho', '*a* es menos ancho', '*a* es profundo', '*a* es menos profundo'.

De lo dicho es claro que el lugar no es un predicable distinto de la línea, la superficie y el cuerpo del modo como estos mismos son distintos entre sí.

De lo dicho también se puede colegir que la división primera y esencial y la distinción de aquellas cosas que están en el género de la cantidad se toma de aquello con lo que se responde a la pregunta hecha con 'cuánto', tomando en sentido amplio 'cuánto', o expresa una pluralidad, y es así número, o expresa un uno compuesto de varios, y se toma así la magnitud, que se divide de algún modo en línea, superficie y cuerpo. Y así ni la oración ni el lugar ni el tiempo están contenidos allí, en esa división, pues son más [propiamente] pasiones o accidentes de aquellas cosas.

Y ese modo de dividir lo usa el Filósofo, en la *Metafísica*, V[7], donde enumerando aquellas cosas que son cuantas por sí y primariamente, no establece sino el número, la línea, la superficie y el cuerpo. Así, describiendo primero el 'cuanto' dice: "Pero se dice cuanto lo que es divisible en las cosas de que consta, de las cuales ambas o cada una, es por naturaleza algo

uno y algo esto". Por la primera parte, a saber, 'divisible en las cosas de que consta', se excluyen el tiempo y la oración y el movimiento, ya que cualquiera de esos conlleva algo que no es o conlleva algo que es negativo, y esto al menos respecto de alguno o absolutamente. Ese es el modo de hablar de Anselmo, en *La caída del diablo*[174], que es muy necesario para [solucionar] diversas dificultades. Y por esto esas cosas no se establecen primariamente [como] cuantos. Por la segunda parte se pueden excluir todos los accidentes y todas las formas y materias, ya que tales no son por naturaleza 'algo esto'. Pero entonces se toma 'cuanto' en sentido estricto, a saber por aquello que es existente por sí, no sustentándose en otro ni como parte ni como accidente de otro.

Y así, según esa opinión, tomando 'cuanto' en sentido estricto, la sola sustancia compuesta de materia y forma –o [además], según la opinión de Aristóteles, el cuerpo celeste– es cuanto. Y por eso el Filósofo a continuación de la enumeración de aquellas cosas que así se llaman cuantas, dice[175]: "Entonces si una multitud es numerable es algo cuanto; pero una magnitud / si es mensurable. Pero se llama multitud algo 149
potencialmente divisible en [partes] no continuas; pero magnitud lo que [es potencialmente divisible en partes] continuas. Pero la magnitud, que es continua en una [dimensión], se llama longitud; pero la que lo es en dos, anchura; pero la que lo es en tres, profundidad. Pero de éstas, la multitud (*pluralitas*) finita, se llama número; la longitud, línea; la anchura, superficie; la profundidad, cuerpo".

De donde es claro que [Aristóteles] propiamente

enumera esos cuatro, línea, superficie, cuerpo y número, pero no el tiempo ni la oración ni el lugar, por las razones expuestas antes.

Tras lo dicho hay que saber que algunas cosas que se establecen en el género de la cantidad son aquéllas con las que se responde a la pregunta hecha por 'cuánto', y así 'bicúbito', 'tricúbito', 'dos', 'tres', y los [casos] parecidos, están en el género de la cantidad. Se dice que otros [están] en el género de la cantidad porque son comunes de un modo primario por sí a tales, y así la línea, la superficie, el cuerpo, el número están en el género de la cantidad.

[Cap. 47. Sobre las propiedades de la cantidad]

Según dicha opinión hay que examinar las propiedades de la cantidad.

Pero Aristóteles establece[76] tres cosas propias de la cantidad. De las cuales lo primero es que a la cantidad nada es contrario, como la línea no es contraria a la superficie ni lo bicúbito se contraría por
lo tricúbito. 145

Pero a partir de esta propiedad parece evidente que la cantidad no es sustancia ni cualidad, ya que si la cantidad fuese cualidad, como algo es contrario a la cualidad, también algo sería contrario a la cantidad.

A esto hay que decir —como se dijo antes[77]— que ese término 'contrarios' se puede tomar en múltiples sentidos. Sin embargo, al negar el Filósofo que algo
150 sea contrario a la cantidad toma 'contrario' / por algún término que conlleva unas cosas propiamente contrarias a otras, a saber las que por eso se llaman

contrarias ya que no pueden existir al tiempo en la misma cosa sino sucesivamente, y junto con esto pueden adquirirse por partes. Pero tomando así 'contrarios' es claro que ninguna cosa contenida por sí en el género de la cantidad es contraria de otro predicable, pues nada está contenido por sí en aquel género cuyo significado o cosignificado —el que sea— sea contrario y repugne al significado o cosignificado de otro. Lo que es claro por inducción. Y así han de aceptar quienes eso opinan que ésta es verdadera 'algo es contrario de alguna cantidad', tomando 'ser contrario' como 'repugnar estar realmente en lo mismo al tiempo, aunque no sucesivamente'. Sin embargo ésta es verdadera 'nada contenido en el género de la cantidad por sí se contraría', tomando 'contrariarse' de aquel modo que se dijo. De aquí que aunque la blancura y la negrura se contraríen, sin embargo esos términos 'bicúbito', 'tricúbito' no se contrarían, ni ésos 'dos', 'tres', ni ésos 'línea' y 'superficie', y así de los otros. Y así la blancura tricúbita es contraria a la negrura bicúbita, y así una cantidad realmente contraría otra cantidad. Y sin embargo esos términos 'bicúbito', 'tricúbito' no se contrarían, ya que 'bicúbito, significa la blancura del mismo modo que significa la negrura, aunque sin embargo la blancura contraríe la negrura.

En suma hay que decir entonces que la pretensión de Aristóteles es que ésta es verdadera 'la cantidad contraría la cantidad' si los términos suponen de modo personal por la cosa fuera [del alma]. Sin embargo ésta es verdadera 'ninguno de los términos contenidos por sí en el género de la cantidad se contraría aunque conlleven siempre cosas contrarias'. Y Aristóteles entien-

de esa proposición cuando dice[78] que nada es contrario a la cantidad.

La segunda propiedad es que la cantidad no es susceptible de más y de menos, esto es, nada contenido bajo el género de la cantidad se predica de algo, [sea que se haga] a veces con este adverbio 'más', o a veces con este adverbio 'menos'. Así como no se dice que esa cosa es a veces más bicúbita, a veces menos bicúbita, del modo como decimos que este cuerpo a veces es más blanco, a veces menos blanco; ni
151 tampoco decimos / que esos tres son más tres que aquéllos, como decimos que esto es más blanco que aquéllo.

La tercera propiedad es que la cantidad se dice igual o desigual de otra cantidad, así como un cuerpo se dice igual o desigual de otro. De modo semejante en los otros casos.

A partir de esta propiedad es claro que no es la pretensión del Filósofo negar que la cualidad sea cantidad, ni la sustancia cantidad, pues según el Filósofo[79] esta propiedad es la más propia de la cantidad, y en consecuencia es convertible con la cantidad. Entonces de cualquier cosa que se afirme esta propiedad, de la misma se afirma la cantidad. Pero ésta es verdadera a secas (*simpliciter*), aunque no sea verdadera por sí 'un leño es igual a otro' y 'un blanco es igual a otro' y 'una negrura es igual a otra negrura o blancura'. Entonces ésta es verdadera a secas 'la sustancia es cantidad' y de modo semejante ésta 'la cualidad es cantidad', aunque lo sea por accidente.

Ni sirve decir que no todo lo igual o desigual es cantidad, ya que estrictamente no es propio de la

cantidad ser igual o desigual, sino que estrictamente le es propio que algo se dice igual o desigual según ella. Porque el Filósofo no dice que algo se dice igual o desigual según la cantidad, sino que dice que esto es estrictamente propio de la cantidad: que la cantidad es igual o desigual. Así, dice[180]: "Pero lo más propio de la cantidad es que se dice igual o desigual. Pues cada uno de aquéllos que se dijo que son cantidad se dice igual y desigual, como se dice que el cuerpo es igual o desigual, y el número se dice que es igual o desigual, [y] el tiempo se dice que es igual o desigual; de modo semejante y de cada uno de los otros que se mencionaron se dice igual o desigual". A partir de esas palabras es manifiesto que dice que esas cantidades son iguales o desiguales, y no que otra cosa es igual o desigual según ellas.

Y por eso hay que decir que así como una blancura y una sustancia es igual o desigual a otra, aunque por accidente, así también una sustancia, según la opinión
/ de Aristóteles, es cantidad y de modo semejante la 152
cualidad, aunque por accidente.

Pero esas cosas no impiden aquello que dice después el Filósofo acerca de que en los otros predicamentos algo no se dice igual o desigual, ya que no pretende negar que de lo contenido en los otros predicamentos se predique 'igual' o 'desigual', sino que pretende decir que en los otros [predicamentos] igual o desigual no se dice por sí sino sólo por accidente. E insinúa esto cuando dice[181]: "Pero en las otras cosas que no son cantidades –agrega, por sí– no parece mucho que se digan iguales o desiguales", ya que de aquéllas igual o desigual no se dice por sí,

sino sólo por accidente. Sin embargo con esto se da que ciertamente igual o desigual se dice de otros, y del mismo modo la cantidad se predica de las mismas cosas.

[Cap. 48. Cómo hay que responder a los que sostienen que la cantidad es una cosa absoluta, diferente de la sustancia y de la cualidad y de qué modo hay que exponer a Aristóteles]

Pero según la opinión que sostiene que la cantidad es una cosa absoluta [diferente] de la sustancia y de la cualidad, y que punto, línea y superficie y cuerpo se distinguen realmente entre sí, otra cosa debe decirse.

Así, según aquella opinión las dimensiones son ciertas cosas que informan la sustancia y que sustentan las cualidades corpóreas, de tal modo que la sustancia no es dimensión sino sujeto de la dimensión; ni la cualidad es dimensión sino que está existiendo subjetivamente en la dimensión. Y entonces la cantidad o tiene partes unidas a un límite común o no tiene tales partes unidas a un límite común. Si se da lo primero, o todas aquellas partes son permanentes: y entonces son extensas según sólo la longitud, y se tiene la línea; o según la longitud y la anchura, y se tiene la superficie; o según la longitud, la anchura y la profundidad, y se tiene el cuerpo.

153 / Pero muchos[183] establecen que el lugar es realmente lo mismo que la superficie.

Pero si no todas las partes son permanentes, se tiene el tiempo. Pero si las partes no se unen a un límite común, entonces o aquellas partes son perma-

nentes, y entonces se tiene el número; o no son permanentes, y entonces se tiene la oración. Y así esas cosas se dan en el género de la cantidad: la línea, la superficie, el cuerpo, el lugar, el tiempo, el número y la oración.

Pero el punto, el instante y la unidad no se dan por sí en el género de la cantidad sino por reducción[83].

Pero la cantidad se divide de otro modo, porque algunas [partes] tienen posición, y se tienen esas especies: línea, superficie, cuerpo y lugar; pero algunas [partes] no tienen posición, y se tienen esas especies: tiempo, número y oración.

Pero la primera propiedad de la cantidad es no tener contrario, porque aunque la cualidad existente subjetivamente en la cantidad tenga contrario, sin embargo la cantidad misma no tiene contrario, como es claro por inducción.

La segunda propiedad es que la cantidad no admite más y menos, porque una cantidad no es más cantidad que otra.

La tercera propiedad es que algo se dice igual o desigual según la cantidad, de tal modo que la cantidad misma es por sí y primariamente igual o desigual, y secundariamente y por accidente es igual o desigual la sustancia que sustenta la cantidad y la cualidad existente subjetivamente en la cantidad.

Y de la cantidad bastan esas cosas.

[Cap. 49. Sobre el predicamento 'para algo']

El tercer predicamento que establece Aristóteles[84] se llama 'para algo' o relación.

154 / Y primero hay que saber que así como hay opiniones contrarias sobre la cantidad así hay opiniones contrarias sobre el 'para algo' o relación.

Pues algunos[185] establecen que la relación no es cosa alguna fuera del alma distinta real y totalmente de una cosa absoluta y de las cosas absolutas. Y considero que de esa opinión fueron Aristóteles y otros filósofos seguidores de él.

Pero otros[186] establecen que la relación es alguna cosa que no es una cosa absoluta más que [lo que] el hombre es asno[187], sino que es distinta real y totalmente de una cosa absoluta y de las cosas absolutas. Y muchos teólogos son de esa opinión, que también en alguna ocasión creí que era la opinión de Aristóteles, pero ahora me parece que la opinión contraria se sigue de sus principios. Así, ese asunto de las relaciones lo quiero desarrollar primero según la primera opinión, y en segundo [lugar] según la otra opinión.

Pero examinando ese asunto según la primera opinión, inicialmente mostraré el modo de presentar y de mostrar que aquella opinión es de Aristóteles; en segundo [lugar] la confirmaré con algunas razones; en tercer [lugar] objetaré contra ella y responderé del modo que respondería Aristóteles, según a mí me parece; en cuarto [lugar] expondré aquellas cosas que se dan en ese predicamento.

Pero esa opinión es que, además de las cosas absolutas, esto es, sustancias y cualidades, ninguna cosa es imaginable, ni en acto ni en potencia. Sin embargo distintos nombres significan de distinto modo a
155 aquellas mismas cosas. Porque / algunos nombres significan de tal modo sus significados que se pueden predicar absolutamente de alguno sin que se añada

algún caso oblicuo, tal como alguien es hombre, aunque no sea hombre de alguien u hombre para alguien, y así de los otros casos oblicuos. Pero algunos nombres significan de tal modo sus significados que no se pueden verificar de nada si a ellos no se les pueden añadir verdadera y apropiadamente casos oblicuos de otra expresión, tal como es imposible que alguien sea padre si no es padre de alguien, y es imposible que alguien sea semejante si no es semejante a alguien, de tal modo que estos nombres 'padre', 'hijo', 'causa', 'causado', 'semejante' y parecidos, si se toman significativamente, de nada se pueden afirmar con verdad si a ellos no se les pueden añadir verdadera y apropiadamente algunos casos oblicuos respecto de lo mismo. Y todos esos nombres se llaman nombres relativos. Y según una opinión toda cosa por la que puede un tal nombre suponer en una proposición verdadera es una relación verdadera, de tal modo que 'relación' no es un nombre de segunda intención, ni de segunda imposición, sino que es un nombre de primera intención, ya que cuando se toma significativamente por una cosa, que no es un signo, puede suponer, de tal modo que ésta es verdadera 'hombre es una relación', 'Sócrates es una relación', a partir de esto que Sócrates es semejante o padre de otro.

Y aunque según el uso de los teólogos[188] sería necesario aceptar que alguna cosa fuera del alma, que no es signo simple de otro de los que por naturaleza se compone la proposición, es relación, sin embargo estimo que Aristóteles nada relativo estableció ni el 'para algo' ni la relación, sino sólo los nombres, de los que por naturaleza se compone la proposición mental, la vocal o la escrita. Y por eso según la opinión de

Aristóteles, tal como yo la considero, 'relación' o 'para algo' o también 'relativo' eran nombres de segunda imposición o nombres de segunda intención
156 y no nombres de primera / intención[189]. Y por eso según su opinión no se debe aceptar que el hombre es relación o que la blancura es relación, sino que se debe aceptar que este nombre 'padre' es relativo, y no se debe aceptar que ese hombre que es padre es relativo.

Y se puede mostrar que esa es la opinión de Aristóteles. Primero, porque el Filósofo en las *Categorías*[190] al definir 'para algo' dice que "para algo se dice cualquier cosa tal que esto mismo que es se dice es de otra, o de cualquier otro modo para otra". Y ejemplifica cómo algo se dice para otro en los diversos modos, porque algo está en caso genitivo, algo en caso ablativo o dativo. A partir de lo cual arguyo así: nada se dice de otro en caso genitivo o para otro en otro caso sino el nombre; pero todo para algo se dice para otro en algún caso; entonces todo para algo es un nombre. De aquí, y todos los expositores lo dicen, que para algo en algún caso se dice para otro; pero eso solamente a los nombres puede convenir. Resulta entonces, según el Filósofo, que 'para algo' es un nombre que conlleva su significado, de tal modo que no puede suponer adecuadamente por él si no se le puede añadir a él algún caso oblicuo.

Ni sirve decir[191] que el Filósofo critica esa definición de los relativos hacia el final del capítulo[192], porque allí mismo no pretende el Filósofo que esa definición se retire de algunos relativos, pues allí mismo dice que esa definición conviene a todos los relativos, sin embargo no es convertible, pues [se da] en más [casos], como se aclarará más abajo. Y así todo

relativo es un nombre tal según él, como es claro por lo mismo en tal lugar. Por lo que también es claro allí mismo que llama nombres de sustancias a sustancias primeras y / segundas, porque establece que algunas 157
sustancias se dicen de otras [cosas], pero aquellas cosas no se dicen de otros sino sólo los nombres [de sustancias], aunque sean de otras [cosas].

También, el Filósofo en las *Categorías*[193] establece que todos los relativos se dicen recíprocos si se han asignado adecuadamente. Donde también establece que donde nos falten nombres, es lícito figurarse nombres para las otras [cosas] que se dicen relativas. A partir de esas cosas arguyo así: nosotros no asignamos sino nombres, tal como no usamos sino nombres; entonces cuando nosotros asignemos relativos, los nombres mismos serán relativos. Además, según la pretensión del Filósofo, nos figuramos relativos para las otras [cosas] que se dicen [relativas]; pero no nos figuramos sino nombres; entonces los nombres mismos son relativos.

Y si dijeras que según el Filósofo no nos figuramos relativos sino que nos figuramos nombres de relativos; de aquí que el Filósofo dice[194]: "Quizás algunas veces es necesario figurarse nombres, si no hubiese un nombre impuesto al que se asigne adecuadamente". Parece entonces que podemos figurarnos un nombre relativo y no el relativo mismo:

Pero eso no sirve según la pretensión del Filósofo, ya que él pretende que fingimos el relativo mismo. Pues cuando no hay un nombre relativo impuesto para significar que corresponda a otro correlativo, entonces es lícito figurarse un nombre relativo. De aquí que dice que "es necesario figurárselo si no hubiese un nombre

impuesto al que se asigne adecuadamente", y en consecuencia al nombre figurado se asigna el relativo; pero no se asigna sino al relativo; entonces el nombre mismo es relativo.

Esto mismo es claro por lo mismo, allí mismo, pues tras haber puesto ejemplos de cómo algunos relativos se dicen recíprocos, añade[195]: "Pero de modo semejante en otros; sólo que por el caso difieran algunas veces según la expresión". De donde es claro que dice que los relativos difieren por el caso; pero sólo los nombres difieren por el caso; entonces, según él, sólo los nombres son relativos.

También, que no establece que las relaciones son otras cosas [diferentes], se puede argüir así: si la relación fuese otra cosa, cuando quiera que se diera en alguno, aquella cosa verdaderamente tendría una nueva cosa en sí, y en consecuencia verdaderamente
158 cambiaría; lo que está / contra lo que él dice, en el libro V de la *Física*[196], donde establece que la relación se da sin ningún cambio en eso [en que se da][197].

También, según el Filósofo, en la *Metafísica*, V[198], "lo calefactivo es para lo calefactible"; entonces si la relación fuese otra cosa [diferente] en lo calefactivo, sería tal cosa para aquello calefactible que nada es.

También, entonces en una misma cosa habría actualmente infinitos. Prueba: pues esa cosa es calefactiva de aquel leño y también de infinitos, a saber, el sol, según el Filósofo, pues el sol calienta (*calefacit*) infinitos cuerpos; entonces de cualquiera de aquéllos es calefactivo. Entonces si la relación es otra cosa [diferente], habrá tantas cosas existentes actualmente en el sol cuantas sean calentadas por el sol. Pero el sol calienta infinitas cosas, entonces hay infinitas

cosas en el sol, de las cuales cualquiera es por sí totalmente distinta de otra. Lo que está contra el Filósofo, en la *Física*, VI[199], que niega que tales infinitos estén en las cosas de la naturaleza.

Ni sirve decir que para todas aquellas cosas calefactibles hay una única[200] relación, y que las relaciones no cambian según el cambio de los términos, porque con la misma facilidad se dice que respecto de toda [cosa] no es preciso establecer una relación tal, sino que basta que haya una cosa que pueda llamarse con diversos nombres, o con el mismo nombre, con la adición a sí de diversos casos oblicuos.

De modo semejante, por la razón que dice que respecto de toda [cosa] de la misma naturaleza basta una única relación, por la misma razón y con igual facilidad yo diré que respecto de cualesquiera cosas, además de distintos especie y género, basta una relación, de tal modo que no es preciso establecer fuera del alma tales relaciones distintas en especie.

Así entonces me parece que la opinión de Aristóteles fue que sólo los nombres son para algo o relativos. Y con esa opinión concuerdan muchos gramáticos, que establecen que el para algo o el relativo es una especie del nombre. De aquí que Prisciano, en el *Volumen mayor*, libro III, cap. *Del nombre*[201], enumerando muchas especies de nombre, enumera entre otras el
'para / algo', diciendo: "Se dice para algo lo que sin 159
el entendimiento de aquello para lo que se dice no se puede proferir, como 'hijo', 'siervo'. Pues al decir hijo también entiendo al padre, y al decir siervo, al señor; y si uno desapareciese, sería suprimido aquello que, por él, se entiende". La misma opinión sostienen otros gramáticos, que siguen a dicho autor.

[Cap. 50. Que la relación no es una cosa diferente de la cosa absoluta]

A favor de esa opinión se pueden aducir algunas razones; de si son concluyentes o no, no me preocupo por ahora.

Se argumenta así: si la relación fuese una cosa fuera del alma, distinta realmente de una cosa absoluta, se seguiría que la potencia de la materia prima, que puede recibir la forma, sería otra cosa [diferente] de la materia; el consecuente es falso, porque entonces habría en la materia infinitas cosas, ya que puede recibir sucesivamente infinitas formas.

También, si esa fuese otra cosa, cuando quiera que un asno se moviese localmente aquí abajo, cualquier cuerpo celeste cambiaría y recibiría en sí alguna cosa nueva, porque la distancia de ese asno sería diferente ahora que antes, y si la distancia fuese otra cosa [diferente], perdería verdaderamente una cosa y recibiría otra nueva.

También, entonces en ese cuerpo habría infinitas cosas. Prueba: porque de cualquier parte de otro cuerpo dista realmente; pero las partes de otro cuerpo son infinitas; entonces en ese cuerpo hay infinitas distancias respecto de infinitas partes de otro cuerpo.

Además, ese leño es doble respecto de su mitad. Entonces si aquella duplicidad fuese [una] cosa [diferente] de ese duplo, por la misma razón la relación por la que ese leño excede la mitad de su mitad será otra cosa [diferente] existente en ese leño, y por la misma razón, respecto de cualquier mitad de cualquier mitad, habrá otra cosa [diferente] en ese leño. Entonces como

en ese leño esas partes proporcionales de él mismo son infinitas, y no hay la misma proporción de todo ese / 160 leño respecto de cualesquiera dos de aquellas partes, se sigue que en ese leño habrá infinitas relaciones, de distinta especie.

Si se dice: aquellas partes de aquel leño no están en acto sino en potencia, y por eso aquellas relaciones no son infinitas en acto, se responde: aquellas partes están en la naturaleza de las cosas, porque de otro modo un ente se compondría de no-entes; entonces las relaciones correspondientes a esas partes están en la naturaleza de las cosas, y en consecuencia en ese leño hay infinitas cosas, de distinta especie.

Además, este leño realmente es doble respecto de su mitad, entonces en este leño hay real y actualmente una relación de duplicidad respecto de su mitad. Pero no está una parte en acto más que otra, porque todas las partes son semejantes; entonces cualquier otra parte está en acto, de tal modo que respecto de ella puede haber una relación real. Entonces respecto de cualquiera habrá una relación real y actual; y aquellas partes son infinitas; entonces en ese leño hay infinitas relaciones.

Además, si alguna relación es una cosa tal, la duplicidad será una cosa tal. Entonces pregunto: aquella duplicidad de *a* respecto de *b* o es un accidente divisible o uno indivisible. No se puede decir que es un accidente indivisible: porque entonces en ese leño no hay ningún accidente indivisible que denomine todo aquel leño; porque entonces pregunto sobre el sujeto primario de aquel accidente: o es divisible o indivisible. Es claro que no [es] indivisible. Es necesario

entonces que sea un sujeto divisible; pero el sujeto divisible no puede ser el primer sujeto de un accidente indivisible; entonces aquel accidente no es indivisible.

Ni se puede decir que es un accidente divisible y extenso, porque de las partes de aquel accidente pregunto: o son semejantes o desemejantes. Si semejantes, entonces convienen en el nombre y en la definición del todo, y en consecuencia cualquier parte de la duplicidad será doble; y en consecuencia cualquier parte será doble con relación a aquello respecto de lo que el todo es doble, lo que es absurdo. Si son desemejantes, entonces se distinguen en especie, y en consecuencia si componen una cosa, es preciso que una de aquellas cosas sea acto y otra potencia, y en consecuencia la duplicidad se compondrá de acto y potencia. De modo semejante, si una parte fuese acto
161 y otra potencia, y acto y potencia / cuando hacen uno no distan localmente, es preciso que aquellas partes no disten localmente, y en consecuencia no constituirán un uno extenso si no se ponen otras partes además de aquéllas.

También, a favor de esa opinión se puede argüir teológicamente así: toda cosa que Dios puede hacer mediante una causa segunda eficiente la puede hacer por sí sin causa segunda eficiente en absoluto. Puesto que en lo eficiente se da una relación de eficiencia, que es causada por Dios mediante una causa segunda, Dios podrá producir esta relación sin que obre eficazmente una causa segunda junto con él. Establézcase esto, si es posible. Lo cual pruebo entonces que es imposible: porque si Dios causa esta relación en un objeto, éste será eficiente, ya que, así como cualquier cosa en la

que está la blancura es blanca, así aquello en lo que se dé la relación de eficiencia será eficiente. Pero si el objeto es eficiente, y sólo la relación es eficiente, entonces no sólo Dios causa esa relación. Por lo tanto, de lo establecido se sigue su opuesto, y en consecuencia no es posible.

Además, toda cosa que Dios conserva sin otra cosa, podría o puede producirse aunque aquella otra cosa no sea ni haya sido nunca. Entonces si la paternidad por la que el padre se refiere al hijo es otra cosa [diferente] del padre y del hijo, y Dios la puede conservar sin generación, porque aquella es pasada, entonces Dios puede o podría producir esa paternidad aunque nunca se hubiera dado aquella generación, y en consecuencia alguien podría ser padre de aquel que no ha sido engendrado.

También, supóngase que Dios crea de la nada un hombre, después de lo cual crea otros hombres, y enseguida otros son generados. Supuesto esto arguyo así: cualquier cosa, y en alguno de esos hombres, Dios puede por su potencia absoluta hacerla tal cosa en ese [primer] hombre; pero la filiación está en uno de aquellos hombres; entonces Dios puede hacer tal filiación en ese [primer hombre]. Y en consecuencia, eso supuesto, ése será hijo, y solamente de un hombre.
Y no / hay algún otro hombre [diferente] de ése que 162
no sea más joven que él, por hipótesis[201]; entonces ese hombre será hijo de un hombre más joven que él, lo que parece incluir una contradicción.

Otras innumerables razones se pueden aducir para esa opinión, que a causa de la brevedad omito.

[Cap. 51. Sobre las objeciones que se pueden presentar contra lo dicho]

Y que ésta no es la opinión de Aristóteles, quizás objete alguien.

Primero, a partir de lo que se dice en las *Categorías*[203], donde enumerando los predicamentos dice: "Cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación significa o la sustancia o la cantidad o la cualidad", y así de las otras. A partir de lo cual parece darse a entender que distintas cosas son suscitadas por distintos géneros, y por lo tanto como la relación es uno de los diez géneros, suscita una cosa [diferente] de éstas que se suscitan por otros géneros.

Además, allí mismo dice[204]: "Para algo son cualesquier cosas tal que esto mismo que son se dice de otras". Por lo que se excluyen las sustancias, que aunque sean de otras, sin embargo no son para algo. Pero esto no parece verdad de los términos ni de las cosas fuera [del alma] que se llaman absolutas. Por eso lo que queda es que haya algo diferente de estas [cosas] a las que les compete ser para algo.

163 / Todavía más, ¿de qué manera será verdadero aquello que Aristóteles allí mismo[205] enseña de los relativos, como es que la contrariedad reside en la relación, y que la relación es susceptible de más y de menos, y que los relativos son simultáneos por naturaleza? Pues de los términos y de las cosas absolutas, como parece, [esto] no se puede verificar.

Parece que también puede [uno] convencerse de esto a partir de lo que se deduce de los principios de Aristóteles[206]: "Pues es imposible que lo mismo sea y no sea simultáneamente"; pero las cosas absolutas

existen aunque la relación cese; es necesario entonces que ellas sean diferentes.

Más aún, una pasión difiere realmente de un sujeto, porque realmente se demuestra de él; y la cosa no se demuestra realmente de sí misma. Pero lo igual y lo desigual, y algunos relativos, son pasiones, porque es propio de la cantidad llamarse igual o desigual, y de la cualidad, semejante o desemejante, como lo enseña Aristóteles en las *Categorías*[207]. Por eso, etc.

También, es necesario que lo que es principio de una operación real sea real. Pero parece que la relación se da de este modo: pues algunas cosas de tal modo proporcionadas y de tal modo ordenadas producen una delectación, que no producirían una proporción indeterminada o un orden restringido.

Con mayor amplitud, ¿de qué modo se salvará la distinción de los diez predicamentos, de los cuales siete se suponen relativos, y la distinción del ente creado en absoluto y relativo, o del ente fuera del alma en diez categorías? También, ¿de qué modo podrán mantenerse expresiones habituales y comunes, como que el padre es padre por la paternidad; y el hijo, hijo por la filiación; y lo semejante, semejante por la semejanza, pues no es semejante por nada; o que la relación es un accidente, y cosas semejantes a éstas?

También parece imposible sin hacer referencia a la unión, mostrar (*astruere*) de qué modo se une la forma a la materia, la parte a la parte en el continuo, el accidente a su sujeto y el espíritu a la naturaleza corpórea. Pues la unión del espíritu a / la materia 164
corpórea la reconoce no sólo la Ley Cristiana sino toda nación, rito y secta; y esto mismo es muy familiar

entre magos, pitonisos y demás partidarios de supersticiones de esta clase.

Además si la mencionada opinión fuese verdadera entonces la misma cosa estaría en diversos predicamentos, lo que Aristóteles[208], parece, no acepta, porque para él una proposición negativa en la que un predicamento se niega de otro es inmediata.

A partir de esto, alguno quizás piense que el Filósofo ha opinado de un modo diferente del que se ha mostrado arriba. Pero para quien lo considere con mayor cuidado no debe parecer ambiguo, aunque se den estas razones, que Aristóteles de ningún modo habría puesto tales entes [como existentes] fuera del alma.

Pues lo que primero se ha presentado no manifiesta una distinción de las cosas correspondiente a aquellos distintos [términos] simples, como tampoco manifiesta una distinción de cosas en Dios el que digamos que de los nombres divinos unos significan la justicia, otros la sabiduría, otros la bondad, otros la potencia, y así de los demás; o en un caballo el que digamos que de los nombres dichos del caballo algunos significan la sustancia del caballo, algunos la movilidad, algunos la corruptibilidad, y así de los demás. Pero el sentido de tales locuciones es que de los términos dichos de Dios algunos conllevan que Dios es justo, otros que es sabio, otros que es bueno, y así de los demás; y que de los términos dichos de un caballo algunos significan qué es el caballo, otros que es móvil, otros que es corruptible, y así de los demás. Del mismo modo en la proposición: 'cada uno de los simples significa o la sustancia, o la cantidad, etc.', el sentido es que algunos de los términos significan qué

es la cosa, otros la cualidad, otros la cantidad, otros el para qué [es la cosa], como lo semejante o lo igual, otros que [la cosa] obra, otros que padece, etc.

Por eso Aristóteles expresa con mayor claridad la
naturaleza de los predicamentos en la *Metafísica*, V[209],
cuando dice: "Entonces, como de los predicamentos
unos significan qué es [la cosa], otros la cualidad, otros
la cantidad, otros el para algo", / etc. Por eso no es 165
del pensamiento de Aristóteles que hay tantas cosas
cuantos términos que las signifiquen, sino que intenta
mostrar de qué modo algunos términos son absolutos,
algunos connotativos, algunos relativos, como se ha
mostrado suficientemente en otro lugar.

A lo otro hay que responder que según el pensamiento de Aristóteles se llaman términos para algo o relativos 'los [términos] que dicen esto mismo que son, de otros', esto es, a partir de aquello que son estos términos que así significan algo, dan a entender otra cosa, de tal modo que ninguna proposición en la que se predique un término tal de algo puede conocerse si no se conoce de un modo determinado aquello que da a entender. Y por eso términos como 'cabeza', 'ala', 'mano' y semejantes no son para algo: pues vista cualquiera de estas cosas se puede saber que es tal, como 'cabeza', 'ala', 'mano', aunque se ignore de quién es.

Pero sobre cómo se da la contrariedad en la relación: hay que considerar que a veces contrarios se dicen aquellos de los que uno no se puede dar (*compatitur*) realmente con otro, de tal modo que puede haber propiamente movimiento hacia cualquiera de ellos, tal como la blancura y la negrura son contrarios. Pero a veces se dicen contrarios términos

que no pueden simultáneamente y bajo el mismo respecto verificarse de lo mismo. Y de este modo se da la contrariedad en los términos relativos; así, 'semejante' y 'desemejante', 'igual' y 'desigual' son contrarios, porque bajo el mismo respecto no pueden verificarse de lo mismo. 'Susceptible de más y de menos' algunas veces se toma por la adición verdadera de una cosa a [otra] cosa, así como la blancura o la luz son susceptibles de más y de menos; a veces [se toma] en la predicación, como cuando algún nombre recibe una comparación, y así la relación es susceptible de más y de menos, lo que sin embargo no siempre sucede por la adición de una cosa a [otra] cosa sino generalmente por la sola supresión, así como lo desigual se hace más igual por la supresión de una parte suya. De aquí que así como sucede a veces que algo se denomina nombre relativo por el cambio solamente en otro, también sucede que 'más y menos' se denominan así sólo por el cambio en otro o por la supresión o aumento en sí mismo de algo absoluto en sí mismo.

De modo semejante también los relativos se dicen
166 simultáneos por naturaleza, no porque sean algunas / cosas de las cuales una exige necesariamente otra y viceversa, sino porque si el existir se predica significativamente de uno, se verificará [el existir] necesariamente del otro, tomado del mismo modo. Pues se sigue 'lo doble existe, luego el medio existe' y viceversa.

A lo otro se responde fácilmente, concediendo la conclusión: que las cosas absolutas se distinguen realmente de las relaciones, porque se llaman relaciones los términos relativos, que se distinguen realmente de las cosas fuera [del alma]. Sin embargo, con frecuencia

este modo de argumentar engaña a los inexpertos, ya que los lleva a una pluralidad de cosas, que ciertamente no es necesario admitir en la realidad; como 'la creación existe, la conservación no existe, por lo tanto la creación se distingue de la conservación'. Pero cuándo haya que sostener tal modo de argumentación, se presentará en lo que sigue.

Si dices que lo blanco realmente se hace semejante a partir de lo no semejante, sin referir a ningún otro término, luego algo tiene algo que no tenía, entonces digo que lo blanco se hace realmente semejante a partir de lo no semejante sólo porque algún otro se hace blanco[110] y no porque en sí mismo le sobrevenga alguna cosa nueva. Pues así como Dios de no creador se hace creador y una columna no situada primero a la derecha queda a la derecha sin que ninguno reciba una cosa nueva en sí, así también hay que considerar este asunto.

Pero lo que se ha presentado de la pasión y su sujeto, se resuelve fácilmente si se conoce primero qué es una pasión demostrable: que no es algo realmente existente fuera en un sujeto, sino que es algo predicable del sujeto en el segundo modo de por sí, apto por naturaleza para suponer por lo mismo por lo que el sujeto supone. Y de este modo 'semejante' o 'desemejante', 'igual' o 'desigual' se llaman pasiones de la cualidad o de la cantidad.

También, a partir de constatar que diversos efectos son causados por el hecho de que algunas cosas se disponen y ordenan de uno u otro modo, no hay que pensar que la relación, que significan, sea la causa de aquéllos, sino que [la causa] es más bien las cosas absolutas que de uno u otro modo se organizan. Pues así

como la causa puede causar ahora algo que antes no existía a partir de que sólo se ha hecho más próxima,
167 y / no por la adición de una cosa nueva cualquiera, así en la música y en la pintura algunas cosas organizadas de diverso modo causan una delectación que de otro [modo] no causarían.

Pero lo que se añade enseguida sobre la distinción de los predicamentos, causa una dificultad en algunos. Y ya ha dicho Avicena que aquella [doctrina] solamente es célebre, y por lo tanto nadie está obligado a sostenerla sin prueba concluyente. Pero los Peripatéticos, adscritos a las palabras de Aristóteles, tienen otra explicación, a saber, que la distinción de los predicamentos no se toma de la distinción de las cosas que conllevan sino más bien de la distinción de las preguntas acerca de la sustancia individual, como enseña Averroes en la *Metafísica*, VII[211]. Pues no hay que sostener que los diez géneros sean cosas fuera del alma, ni que signifiquen diez cosas de las cuales cada una no es significada sino por uno de aquéllos, hay que sostener más bien que la doctrina de los Peripatéticos muestra que los diez géneros son[212] diez términos que conllevan las mismas cosas de un modo u otro. Pues del modo como las ocho partes de la oración pueden ser distintas y sin embargo significar lo mismo, como 'blanco', 'blanqueante', 'blancura', 'blancamente', así con la distinción de los predicamentos puede darse la identidad de las cosas que conllevan.

De modo semejante, la distinción del ente en absoluto y relativo no es del ente en cuanto ente sino de los términos, como la distinción en abstracto y concreto, en propio y apelativo, en adjetivo y sustantivo, porque propiamente ninguna cosa se llama ab-

soluta o relativa. Pues ¿por qué se llamaría absoluta? O porque se distingue de cualquier otra: y entonces la relación, que los modernos suponen fuera [del alma], sería absoluta, pues suponen que ella / se 168
distingue realmente de cualquier otro. O porque no conlleva algo distinto: y así ningún accidente sería absoluto, ni la forma sustancial, ni criatura alguna; pues de éstos cualquiera necesita de otro [distinto] y de otro depende para ser. O se llama absoluta porque puede entenderse por sí, no requiriendo [otro] término para su conocimiento: y entonces la materia y todos los accidentes y la divinidad no serían absolutos, si, según opinión de muchos, ni la materia sin la forma, ni el accidente sin el sujeto, ni la deidad sin las personas pueden entenderse. O si dijeras que esto puede entenderse por sí, ninguna razón quedaría en absoluto para que también aquella forma relativa no pudiera entenderse por sí.

Y lo que se añade sobre la división del ente fuera del alma, consta evidentemente según una consideración atenta de la doctrina de la *Metafísica*, VI[213], que aquélla no es una división de las cosas fuera [del alma] sino de los términos, como aquéllas que se establecen en las *Categorías* y en la *Metafísica*, V[214]. Ya porque dice que la composición y la división son otros [diferentes] de éstos que la mente une y divide; ya porque al final añade que "ente se dice de muchas maneras, como ya se ha dicho en éste de cada una de esas [maneras]. Pues una significa qué es, pero otra cualidad o cantidad"[215], etc. Pero resulta que esto no puede convenir a las cosas sino a los términos, de los cuales es propia la composición, la división y la significación.

Pero de lo que usualmente se dice de las relacio-

nes, resultan muchas cosas impropias, algunas falsas y fabulosas, como es clarísimo al examinar los volúmenes editados sobre esto por los modernos, aunque en ellos algunas cosas se han entendido con verdad, como que el padre por la paternidad es padre, y el hijo por la filiación es hijo, y lo semejante por la semejanza es semejante, y en otras similares. En dichas expresiones
169 / no es necesario suponer alguna cosa por la que el padre sea padre y el hijo sea hijo y lo semejante sea semejante. Ni es preciso multiplicar las cosas en expresiones como 'una columna está a la derecha por el estar a la derechaidad', 'Dios es creador por la creación, bueno por la bondad, justo por la justicia, poderoso por el poder', 'el accidente es inherente por la inherencia', 'el sujeto subyace por la sujeción', 'lo apto es apto por la aptitud', 'la quimera es nada por la nadeidad', 'el ciego es ciego por la ceguera', 'el cuerpo es móvil por la movilidad', y así de otras innumerables proposiciones.

Entonces, para hablar de un modo explícito y sin ambigüedad de cualquiera de estas proposiciones, hay que dividirlas en dos, usando una descripción en lugar del nombre, como: el padre es padre por la paternidad, es decir, el padre es padre porque engendra al hijo; el hijo es hijo por la filiación, es decir, el hijo es hijo porque es engendrado; lo semejante es semejante por la semejanza, es decir, lo semejante es semejante porque tiene una cualidad de la misma especie que otro. Y así de las otras.

Pero si este modo de tratar [el asunto] disgusta, se pueden salvar de otro modo tales expresiones sin multiplicación de cosas, estableciendo que lo abstracto y lo concreto, como el padre y la paternidad, el hijo y

la filiación, lo semejante y la semejanza, significan lo mismo. Y entonces el sentido será: el padre es padre por la paternidad, es decir, por sí mismo, como Dios es creador por su actividad creadora[216], es decir, por sí mismo, porque la actividad creadora no alude a una cosa que se añada a Dios; y Dios es bueno por la bondad, es decir, por sí mismo, porque su bondad no es otra que él mismo.

Además cómo hay que admitir que la relación es accidente, lo enseña Anselmo en el *Monologio*, cap. 25[217]. Pues no se llama accidente porque sea una forma que realmente está informando la sustancia de la que se dice, como la blancura, sino porque es algo predicable contingentemente de algo, que puede sucesivamente afirmarse y negarse en razón del cambio de aquello de lo que se dice o de otra cosa, como la igualdad y la semejanza, el señor, el creador, etc.

Ni aquello que se añade a continuación sobre la materia y la forma, el sujeto y el accidente, el todo y las partes, y los espíritus unidos a los cuerpos, lleva a una cosa relativa intermedia entre aquéllas [así] unidas. Pues permanecería la misma pregunta respecto de aquella cosa intermedia: ¿de qué modo se hace un uno con aquello en lo que se da? Pues o por sí / misma, y 170
la misma razón se da para las cosas que primero se iban a unir; o por otra unión, y entonces se da un proceso al infinito. Pues supóngase aquella cosa intermedia separada por una potencia cualquiera de lo que se va a unir, a continuación se une a aquello como un accidente a su sujeto: ¿de qué modo se hace la unidad a partir de la no unidad? ¿Por otra cosa intermedia? Entonces torna la dificultad primera.

Por eso hay que responder brevemente como

enseña Aristóteles, en la *Metafísica*, VIII[218], donde preguntando de qué modo la materia y la forma hacen un uno, da la causa al decir que lo uno es acto y lo otro potencia, porque de éstos cualquiera se puede unir al otro a su modo, porque uno es acto y otro potencia, o uno y otro acto y potencia. Por cierto, no siempre el acto informa sino que a veces informa, a veces mueve, a veces rige y gobierna. Y así de otros modos.

A partir de lo dicho también es manifiesto que en Aristóteles no hay ningún inconveniente para que diversos predicamentos conlleven la misma cosa, pues él establece lo cognoscible y el conocimiento, lo sensible y el sentido, en el predicamento de la relación y en otros predicamentos[219].

Ni se opone [a esto] que [Aristóteles] llame inmediata la proposición en la que un predicamento se separa de otro, ya que esto no es en razón de la diversidad de cosas que conllevan, sino porque uno no se predica de otro con predicación directa y según el primer modo de la predicación por sí sino por accidente. Ejemplo: la misma cosa se conlleva con la creación y la conservación, y sin embargo uno se niega del otro con verdad. Así sucede en el presente caso.

Aristóteles opina, entonces, de los relativos como se ha expuesto.

Pero la opinión contraria parece que tiene dos orígenes. Uno es que algunos se apoyan demasiado en propiedades del discurso de la filosofía ordinaria, que para muchos presenta ocasión de error. Ya porque se halla traducida deficientemente; ya porque en razón de la oscuridad del discurso griego traducido al latín
171 / [dicha filosofía] se entiende mal y de allí proviene a veces un entendimiento defectuoso; ya porque la

doctrina de los autores se aduce muy frecuentemente de un modo falso, no siendo conveniente tampoco sin embargo dar fe a las cosas aducidas que están salpicadas con el defecto de muchos errores.

El otro origen está en multiplicar los entes según la multitud de los términos, y que a cualquier término le corresponde alguna cosa; lo que sin embargo es abusivo y aparta máximamente de la verdad. Pues no hay que buscar en todos los términos qué cosa [les corresponde], pues en muchos sólo hay un significado nominal, como son todos los términos relativos y algunos otros, de los cuales cualquiera equivale en significación a una oración larga. Y por eso las proposiciones en las que se hallan [tales términos] deben ser analizadas y expuestas, usando a veces una descripción en lugar del nombre, ya que las voces y los conceptos engañan.

[Cap. 52. De aquellos términos que según esa opinión se hallan en el género de la relación o para algo]

Así expuesta esa opinión, que me parece fue la de Aristóteles, hay que ver según dicha opinión aquello que se establece en el género de la relación.

Y primero hay que saber que según esa opinión, como se ha dicho, nada está en el género de la relación sino el nombre, sea mental, vocal o escrito —y sólo el nombre al que se le pueda añadir adecuadamente en la proposición un caso oblicuo.

Pero hay que saber que tales nombres a los que se les puede añadir adecuadamente un caso oblicuo son de dos clases. Pues algunos son tales que siempre

–cuando quiera que se predican verdaderamente de algo– se les puede añadir adecuadamente sólo su
172 abstracto, que es abstracto según el primer / modo de los abstractos, el cual se ha presentado antes[220]. Así sucede con nombres concretos como 'blanco', 'cálido', 'dulce', 'animado', pues nada es blanco si no es blanco por la blancura, ni algo es cálido si por el calor no es cálido, y así de los otros. Pero tales, aunque se hallan como connotativos, sin embargo, no se llaman relativos.

Hay otros nombres que no pueden verificarse de algo si a ellos no pueden añadirse –de un modo adecuado y verdadero– nombres, no sus abstractos, sino otros casos oblicuos que no son sus abstractos, de los cuales son nombres como 'señor', 'siervo', 'padre' e 'hijo', y así de otros. Pues nadie es padre si no es padre de alguno, ni algo es semejante si no es semejante a algo. Y esos se llaman relativos 'según el ser', a saber, porque es imposible que se verifiquen de algo si a ellos no se les puede añadir adecuadamente un caso oblicuo. Y de esos relativos, cuando son tales que se predican contingentemente de algo y se verifican contingentemente de aquellos de los cuales se predican –supuesta la permanencia del sujeto–, es imposible saber si uno de ellos se verifica de algo si no se sabe de un modo determinado de qué se dice, así como es imposible saber que alguien es siervo si no se sabe de quién es siervo, y es imposible saber que algo es semejante si no se sabe a qué es semejante. Y en esos [términos] piensa el Filósofo cuando dice en las *Categorías*[221] que quien conoce de un modo determinado uno de los relativos, conoce de un modo determinado el otro. Pero si tal relativo se verifica de algo de tal

modo que no puede no verificarse de sí mismo –supuesta la permanencia del sujeto–, entonces no es preciso que quien conozca de un modo determinado uno de los relativos, conozca de un modo determinado el otro.

Pero hay otros nombres a los que algunas veces se puede añadir un término en un caso oblicuo, aunque esto no siempre se requiera. Así algunas veces sucederá que es verdad decir que ese asno es un asno de Sócrates, y que [por lo tanto] es un asno de alguno. Pero algunas veces aunque ésta sea verdadera 'ese asno es un asno', sin embargo ésta es falsa 'ese asno es un asno de alguno'. Y esos [nombres] se pueden llamar 'relativos según el decir', esto es, a veces se pueden decir de otros o relacionarse con algunos otros en uno de los casos. Esto sin embargo no se requiere, por eso [estos nombres] no están / por sí en el género de la 173
relación. Nombres tales son 'mano', 'cabeza' y otros por el estilo. Así, esa mano a veces es la mano de un hombre, a veces no es la mano de un hombre, a saber, cuando es cortada; porque si entonces no se llamara mano, este nombre 'mano' estaría verdaderamente en el género de la relación, y [sucede] así con [otros nombres] semejantes.

Por eso todo nombre que tomado significativamente de nada puede verificarse si no se le puede añadir verdadera y adecuadamente algún caso oblicuo, de una expresión diferente a su abstracto, está en el género de la relación. Y ésos se pueden llamar 'relativos según el ser', pero los otros se pueden llamar 'relativos según el decir', ya que a veces se les puede añadir a ellos un caso oblicuo, a veces no.

Sin embargo, los Filósofos no usan esos vocablos

'relativos según el ser' y 'relativos según el decir', así como no usan otras palabras que los maestros ahora generalmente usan, tales como 'relación real' y 'relación de razón'. De aquí que tal distinción nunca se halle en el Filósofo, y por eso, según él, son tan verdaderos y reales estos relativos 'causa', 'señor' y los de este modo como cualesquiera otros. De aquí que siempre o frecuentemente [él] pone como ejemplo el señor"[222], y esto porque no puede ser señor si no es señor de algún siervo. Y por eso en Aristóteles no había tal distinción entre relación real y relación de razón; sin embargo él distingue los diversos modos de los relativos en la *Metafísica*, V[223], de los cuales no hay que tratar [aquí]. Pero baste saber ahora que [según] Aristóteles todo nombre o todo aquello que tenga la fuerza de un nombre –como es el participio, que tomado significativamente de nada puede verificarse si verdadera y adecuadamente no se le puede añadir y adjuntar un caso oblicuo, de una expresión diferente a su abstracto– es verdaderamente para algo y está en el predicamento de la relación, sea que signifique propiamente la sustancia, sea la cualidad, sea una u otra, sea que también connote algo diferente sea en acto, sea en potencia, sea afirmativa, sea negativamente, sea de cualquier otro modo. Y por eso todos estos 'señor-siervo', 'signo-significado', 'causa-causado', 'eficiente-efecto', 'activo-pasivo', 'productor-
174 producto', 'agente-paciente', / 'calentador-calentado', y similares, han de ser puestos en el predicamento de la relación.

De lo que se sigue además que a veces hay verbos en el género de la acción o de la pasión o en algún otro predicamento y sin embargo los participios y los

nombres verbales correspondientes se hallan en el predicamento de la relación, según los principios de Aristóteles.

Y que ésta es su pretensión lo insinúa en la *Metafísica*, V, cap. *Sobre el para algo*[224], donde enumerando los modos de los relativos dice: "Otros", a saber, se dicen relativos, "como calefactivo y calefactible, cortante y cortable y todo activo y pasivo". Y prosigue: "Pero [las cosas] se llaman activas y pasivas según una potencia activa y una pasiva, y [según] las acciones de [dichas] potencias: como lo calefactivo respecto de lo calefactible, porque puede [calentar]; y de nuevo el calentador respecto de lo calentado, y lo cortante respecto de lo cortado, en tanto que agentes". He ahí cómo el calentador puede ser según el segundo modo de los relativos.

De donde supongo que en Aristóteles todos los nombres y los participios, que no pueden verificarse de algo si no se les puede añadir adecuadamente un caso oblicuo, correspondientes por significación a verbos activos y pasivos --que no son activos y pasivos sólo según la palabra y la forma de los verbos sino que verdaderamente significan que algo realmente obra y algo realmente padece, o que algo verdaderamente hace y algo verdaderamente se hace– son relativos según el segundo modo, como son 'agente' y 'paciente', 'calentador-calentado', 'creador-creado', 'activo-pasivo' y los de este estilo.

Que Aristóteles también coloca los nombres o los participios en el género de la relación y los verbos correspondientes en otros predicamentos, es claro por él mismo en las *Categorías*, cap. *Sobre el para algo*[225], donde dice así: "Pero de modo semejante acostado, de

pie o sentado son ciertas posiciones, pero la posición es para algo; pero yacer o estar de pie o estar sentado, ellos mismos ciertamente no son posiciones, sino denominativamente a partir de las que se han llamado posiciones".

De lo que es claro que estar de pie no está en el género de la relación, pero sin embargo de pie está en el género de la relación, ya que si hay un de pie, el de
175 pie es de alguien. Sin embargo, / en últimas es necesario resolver tales proposiciones en 'las partes de tal cuerpo se diferencian así y del otro modo', y en tal resolución habrá de darse expresamente algún nombre o participio que de nada pueda verificarse si no se le puede adjuntar adecuadamente un caso oblicuo.

[Cap. 53. Sobre las propiedades de los relativos]

Visto lo que Aristóteles opina de los relativos hay que ver las propiedades que les atribuye.

Y la primera propiedad es que en algunos relativos se da la contrariedad, no sin embargo en todos. Es claro que en algunos se da la contrariedad, pues la virtud y el vicio son relativos y sin embargo son contrarios.

Hay que saber que aquí se llaman 'relativos contrarios' aquéllos que por la predicación no pueden convenir al tiempo a lo mismo, pero a cualquiera que uno convenga, a ello mismo puede convenir sucesivamente otro. Y de ese modo 'padre' e 'hijo' no son contrarios, porque el mismo puede ser al tiempo padre e hijo, aunque no respecto de lo mismo. Así también nada es contrario de lo triple, porque a cualquiera que

le convenga lo triple, a lo mismo o le puede convenir simultáneamente otra relación o nunca [le puede convenir alguna relación][226].

La segunda propiedad de los relativos es que son susceptibles de más y de menos, aunque no todos, pues algunos, tomados con estos adverbios 'más' y 'menos', pueden predicarse sucesivamente de alguno, así como algo primero es más parecido a alguno y después menos parecido o viceversa. Pero esto no es posible de lo triple ni de lo doble ni de lo igual, y así de muchos otros.

La tercera propiedad es que todos los relativos se dicen por relación al converso, esto es, a cualquier relativo se le puede añadir un caso oblicuo de su correlativo, / si no sucede que nos falten nombres, y 176
entonces es lícito forjar un nombre, y entonces al caso recto de aquél puede adecuadamente añadirse el oblicuo del otro; y el oblicuo de aquél puede adecuadamente añadirse al recto del otro. Así como si ése es señor, es preciso que sea señor de un siervo; y si es semejante, es preciso que sea semejante de un semejante. De modo parecido si 'ala' es relativo, de tal modo que no es posible que algo sea ala si no es ala de algo, entonces es lícito forjar un nombre que le corresponda, por relación a lo cual se diga como converso, para que se diga que es ala de un alado, y viceversa que un alado es alado por el ala. Y así de todos los otros relativos.

Hay que saber, sin embargo, que a veces se da el mismo nombre en caso recto y en un caso oblicuo. Y ésos se llaman relativos de nombres semejantes o relaciones de equivalencia, como 'todo semejante es semejante de un semejante' y 'todo igual es igual de

un igual' y así de muchos, donde el mismo nombre se da en caso recto y en un caso oblicuo. Pero a veces un nombre se da en caso recto y otro en un caso oblicuo, así como si es padre, es padre de un hijo, y no es preciso que sea padre de un padre; y si es siervo, es siervo de un señor, y no es preciso que sea siervo de un siervo. Y esos se llaman relativos de nombres desemejantes o relativos de no equivalencia. Sin embargo, [la regla] general es que siempre es lícito añadir un caso oblicuo al caso recto de aquel relativo, según Damasceno en su *Lógica*, cap. 29[227].

La cuarta propiedad de los relativos es que los relativos son simultáneos por naturaleza. Que debe entenderse como que el ser de existencia (*esse exsistere*) no se puede verificar de uno si no se verifica del restante, si se forma la proposición. Así como si ésta es verdadera 'lo doble es', ésta será verdadera 'lo medio es'; y si ésta es verdadera 'el padre es', ésta será verdadera 'el hijo es' y viceversa.

Y del mismo modo hay que entender aquello que dice que 'relativos destruidos se destruyen', esto es, si la negativa, en que el ser se niega de uno de aquéllos,
177 es verdadera, / la otra negativa, en la que se niega el ser del restante, será verdadera. Así, si ésta es verdadera 'el padre no es', ésta será verdadera 'el hijo no es', y viceversa.

Y hay que saber que esas reglas no son generales, según el Filósofo en las *Categorías*,[228] pues allí mismo prueba, con intención, que esa propiedad no conviene a todos los relativos, como lo prueba del conocimiento y lo cognoscible, del sentido y lo sensible. Y aunque no lo pruebe de otros, ni dé otros ejemplos, sin embargo en muchos otros [casos] cabe [dicha]

instancia, como en aquéllos. Pues 'calefactivo' y 'calefactible' son correlativos, y sin embargo no se sigue 'lo calefactivo es, entonces lo calefactible es', ni viceversa. De modo semejante no se sigue 'lo blanqueable no es, luego lo blanqueante no es'. Y por lo tanto en muchos [casos] cabe la [misma] instancia.

[Cap. 54. Sobre los relativos: qué hay que decir según los que sostienen la opinión contraria, a saber, que es alguna cosa distinta de una cosa absoluta]

Hasta aquí se ha hablado de los relativos según la opinión que, me parece es la de Aristóteles; ahora hay que hablar de los relativos según la opinión contraria a la precedente.

Así, aquella opinión establece que cualquier relación es una cosa distinta realmente de su fundamento, por lo que establece que la semejanza por la que Sócrates blanco es semejante a Platón blanco es cierta cosa real y totalmente distinta de Sócrates y de la blancura que funda esa semejanza. Y algo semejante se da de la paternidad y la filiación y de todos los otros que se establecen en el género de la relación. De aquí que aunque ese vocablo 'fundamento de la relación' no es una palabra filosófica, según la filosofía de Aristóteles, sin embargo / dicen que cualquier 178
relación tiene un fundamento y un término, y se distingue de cada uno de los dos.

Y que la relación es otra cosa [diferente], se prueba de múltiples modos. Primero, porque un predicamento distinto significa cosas distintas; pero la relación es un predicamento distinto; luego, etc.

También, la blancura puede permanecer sin semejanza; entonces la blancura no es semejanza.

También, si la relación fuese lo mismo que su fundamento, así como hay fundamentos en predicamentos diversos, a saber, la sustancia, la cualidad, la cantidad, así habría algunas relaciones en el predicamento de la sustancia, algunas en el predicamento de la cualidad, algunas en el predicamento de la cantidad; y por lo tanto la relación no sería un predicamento distinto.

También, por el mismo fundamento Sócrates blanco es semejante a Platón blanco y desemejante a Cicerón negro; entonces, si la relación fuese la misma que su fundamento, la semejanza y la desemejanza serían la misma cosa, y en consecuencia no serían relaciones distintas.

También, si la relación fuese la misma que su fundamento, y hay movimiento respecto del fundamento, así como respecto de la blancura hay movimiento, entonces respecto de la relación hay movimiento; lo que está contra el Filósofo, *Física*,[229].

También, la unidad del universo consiste en el orden de sus partes; entonces, si la relación no es diferente, aquel orden no sería diferente; y entonces el universo no sería uno.

También, separadas las partes componentes de algún todo, permanecen las partes y no permanece la unión, entonces la unión es otra cosa que las partes.

También, en la naturaleza asumida por el Verbo no hay algo absoluto que no sea semejante en mi naturaleza; entonces como aquélla está unida con el Verbo y no la mía, algo tiene aquella naturaleza que no tiene la mía; pero aquéllo no puede ser absoluto,

entonces es algo relativo, que es lo que se pretende [probar].

Por esas razones y muchas otras, que a causa de la brevedad omito, / muchos sostienen que la relación 179
es una cosa fuera del alma, distinta realmente de toda cosa absoluta.

Sin embargo en las relaciones distinguen las relaciones reales y las relaciones de razón, cuales son las relaciones de Dios respecto de la criatura, y otras que sin operación alguna del intelecto no se pueden dar.

Pero a esas relaciones atribuyen las propiedades ya dichas. Pues algunas relaciones son contrarias, como la virtud y el vicio, pero algunas no son contrarias, así como a lo triple nada le es contrario.

También, los relativos son susceptibles de más y de menos, no todos sin embargo, como ya se ha dicho.

También, todos los relativos se dicen respecto del converso. A veces sin embargo a una relación real en uno corresponde una relación real en otro, como a la semejanza de Sócrates corresponde una relación real en otro del que es semejante. Pero a veces a una relación real en uno no corresponde una relación real en otro sino sólo una relación de razón, como a la relación real por la que la criatura depende de Dios no corresponde una relación real en Dios sino sólo una de razón.

De modo semejante, las relaciones se dan simultáneamente en la naturaleza, de tal modo que si una relación es, es preciso que otra relación sea. Y esta propiedad se entiende [que se da] cuando cada una de las relaciones es real; pero si una es real y otra de razón, no es necesaria; como sucede con el conocimiento y lo cognoscible, y el sentido y lo sensible.

[Cap. 55. Sobre el predicamento de la cualidad]

Como cuarto predicamento se establece el predicamento de la cualidad. Y como de los anteriores, también de este primero hay que proceder según la
180 opinión / que me parece conforme con los principios de Aristóteles, sea verdadera, sea falsa. En segundo lugar hay que hablar de lo mismo según la opinión contraria.

Pero me parece que según los principios de Aristóteles se debe establecer que el predicamento de la cualidad es un cierto concepto o signo que contiene bajo sí todo aquello por lo que se responde adecuadamente a la pregunta 'cuál' hecha de la sustancia, que no expresa una parte sustancial de la sustancia.

Pero no hay que discutir en lo presente si en el predicamento de la cualidad deben establecerse con mayor propiedad [términos] concretos o abstractos.

Pero hay algunos [términos] en el género de la cualidad que conllevan cosas distintas de la sustancia, de tal modo que aquellas cosas no son sustancias, como son 'blancura' y 'negrura', 'color', 'conocimiento', 'luz' y los de este modo. Pero algunos son tales que no conllevan cosas diferentes de las antedichas cualidades y la sustancia, cuales son 'figura', 'curvatura', 'rectitud', 'densidad', 'rareza' y los de este modo.

Pero para saber cuándo la cualidad debe establecer otra cosa [diferente] de la sustancia y cuando no, conviene usar este artificio: cuando algunos predicables pueden sucesivamente verificarse de lo mismo —porque no pueden simultáneamente verificarse de lo mismo— sólo en razón de un movimiento local, no es preciso que aquellos predicables signifiquen cosas dis-

tintas. Pero predicables como 'curvo', 'recto' sólo en razón de un movimiento local pueden sucesivamente verificarse de lo mismo: pues cuando algo es recto, si enseguida, sin otra cosa añadida, sus partes se aproximan por un movimiento local, de tal modo que disten menos que antes, se llama curvo; y por esto la curvatura y la rectitud no conllevan otras cosas [diferentes] de las cosas rectas y curvas. Y algo semejante ocurre con la figura: porque por el solo movimiento local de algunas de sus partes puede algo tomar diversas figuras. Y así es de lo raro y lo denso, y otros semejantes. Pero no es así con la blancura y la negrura, el calor y el frío, y los de este modo; pues no es sólo
porque algo o las partes de algo se muevan / localmen- 181
te que algo se hace caliente o frío, y por eso todos esos [términos] conllevan cosas distintas de la sustancia.

Visto esto hay que saber que Aristóteles establece cuatro modos o cuatro especies de la cualidad[310]. El primer modo es un hábito y una disposición. Y se llama hábito toda cualidad difícilmente mudable, sea espiritual, sea corporal. Pero se llama disposición toda cualidad fácilmente mudable, sea corporal, sea espiritual. Y según esto una cualidad de una misma especie es hábito en uno y disposición en otro.

Y hay que saber que bajo este modo no se comprende solamente aquello que conlleva otra cosa [diferente] de la sustancia sino también aquello que a veces no conlleva otra cosa. Así que bajo este modo se contiene todo aquello que, fácil o difícilmente, se retira del sujeto en razón de un cambio de la cosa. Y para decirlo brevemente, toda cualidad se contiene bajo este modo, y por eso se llama 'especie de la cualidad': no porque alguna que no es hábito ni

disposición sea cualidad, sino porque alguna cualidad no es hábito y alguna cualidad no es disposición; o se llama 'especie', porque connota algo más específico (*specialius*) que este nombre 'cualidad'.

Otro género de la cualidad se establece por la capacidad natural o la incapacidad. De aquí que toda cosa por la que algo puede obrar fácilmente o resistir una acción se da en este género.

La tercera especie se establece por la afección y la cualidad afectiva. Pues toda cualidad sensible se da en la tercera especie de la cualidad.

El cuarto género de la cualidad se establece por la forma y el orden configurado respecto de algo, y de modo semejante lo recto, lo curvo y los de este modo.

Y hay que saber que se puede llamar 'forma' aquella cualidad en razón de la cual algo se dice bello y feo; y esos nombres no conllevan otras cosas [diferentes] de las antedichas cualidades y la sustancia. Así, hay que notar que según la pretensión del Filósofo una misma cosa está en diversas especies de la cualidad, como es evidente, porque establece que el calor y el frío están en la primera especie de la cualidad, y de modo semejante están en la tercera[231]. De lo que es claro que no es su pretensión establecer que ésas se
182 excluyen recíproca y universalmente, / sino que se predican recíprocamente, por lo menos de un modo particular. Y tal como lo establece para las especies, así lo establece también para los predicamentos que se predican recíprocamente de un modo particular.

Pero el Filósofo atribuye muchas propiedades a la cualidad. Y establece como primera propiedad que la cualidad admite contrarios. Pues una cualidad es contraria de otra, y de modo semejante los nombres

concretos, que en un caso oblicuo conllevan aquellas cualidades, son contrarios. Sin embargo, no de toda cualidad es contraria una cualidad, pues alguna es una cualidad que no tiene contrario, como la luz [que] no tiene contrario.

La segunda propiedad es que la cualidad admite el más y el menos, porque un [término] concreto se predica de algo a veces con este adverbio 'más' y a veces con este adverbio 'menos'. Pues a veces ésta es verdadera '*a* es más blanco que *b*' y a veces ésa '*a* es menos blanco que *b*'. Pero esa propiedad no se da en todas las cualidades: pues algo no se dice más triángulo que otra cosa, ni uno más cuadrado que otra cosa.

La tercera propiedad de la cualidad es que algo se dice semejante o desemejante según la cualidad. Pues dos cosas blancas son semejantes y, de modo parecido, dos negras, pero lo blanco y lo negro son desemejantes.

Y esto basta respecto de la cualidad según la opinión de Aristóteles, ya que en las *Categorías*[132] traté por extenso de la cualidad según su opinión. Pues todo lo que escribo sobre la filosofía [de Aristóteles] lo escribo no según mi [parecer] sino según lo que considero es [el] de Aristóteles.

[Cap. 56. Sobre el predicamento de la cualidad según otra opinión]

Pero otros establecen que cualquier cualidad es una cosa distinta realmente de la sustancia y de la cantidad y de las cosas relativas. Y atribuyen cuatro / especies 183
a la cualidad, y las allí contenidas se distinguen

realmente entre sí. Así, establecen que el hábito y la disposición constituyen la primera especie de la cualidad, que se distinguen, ya que el hábito es de difícil mudanza, pero la disposición es de fácil mudanza.

Como segunda especie establecen la capacidad natural o la incapacidad, que se distinguen del hábito y la disposición.

Como tercera especie establecen la afección y la cualidad afectiva, a saber, toda cualidad sensible.

Como cuarta especie establecen la forma y la figura, que según ellos se distingue realmente de la sustancia y de las cualidades de las otras especies. Así, también dicen que cuando algún cuerpo recto se curva pierde verdaderamente una cosa absoluta y adquiere una nueva cosa absoluta diferente.

Pero atribuyen a la cualidad las mismas propiedades que establece Aristóteles.

[Cap. 57. Sobre el predicamento de la acción]

Aristóteles expone brevemente los seis predicamentos[133], de los cuales, sin embargo, para utilidad de los jóvenes hay que disertar más ampliamente.

Así, como quinto predicamento se establece la acción, que sin embargo el Filósofo, cuando enumera los predicamentos o también cuando trata de aquel predicamento, no lo llama con el nombre sino con este verbo 'hacer'. Y de modo semejante, con el verbo, no con el nombre, llama Damasceno en su *Lógica* este predicamento.

De aquí que me parezca que la opinión de Aristó-

teles era que aquel predicamento no es sino una cierta ordenación de verbos que conllevan que algo hace u obra, de tal modo que un verbo se predica de otro verbo, tomado con este pronombre 'lo que'. Así al decir 'lo que calienta, obra o hace'; 'lo que mueve, hace u obra', y así de los semejantes. / Y de ese modo 184
se puede salvar que es un género generalísimo. Y en este predicamento, así como en muchos otros, habría pocas dificultades si estuviesen propiamente en uso tales verbos y sus participios correspondientes y los nombres que suponen por aquellas mismas cosas por las que suponen los participios de los verbos. Pues entonces, si 'acción' fuese un nombre, sería preciso que supusiera por lo mismo por lo que supone 'agente', y sería claro que la acción sería una cosa absoluta, tal como el agente, y que tal como el agente es una sustancia así la acción sería una sustancia. Sin embargo aquella sustancia sería contingentemente una acción así como contingentemente es el agente, y por lo tanto el verbo estaría en un predicamento y el nombre en otro, así como el agente está en el predicamento de la relación, según la opinión de Aristóteles, como ya se ha probado, porque 'agente' siempre puede recibir adecuadamente un caso oblicuo junto a sí, y sin embargo 'obrar' no está en aquel predicamento. Y entonces este predicamento no conllevaría cosa alguna que no estuviese en la categoría de cualidad o de sustancia, sino que conllevaría tanto una cosa del predicamento de la sustancia como una cosa del predicamento de la cualidad.

De ahí que al decir 'el fuego calienta la madera', este verbo conlleva el calor, aunque no nominal sino

verbalmente; por lo que no se puede predicar del calor, así como 'blanco' conlleva la blancura, sin embargo no se predica de la blancura.

A favor de esta opinión, sea verdadera, sea falsa, pueden aducirse algunos argumentos convincentes. Pues uno se puede convencer de que cuando se dice 'el fuego obra o calienta' no se conlleva cosa alguna que no sea una sustancia o una cualidad. Primero, porque si se conllevase alguna otra cosa, pregunto: ¿dónde está aquella cosa? O es subsistente por sí o es inherente en otra. Si es subsistente por sí, entonces es una sustancia, entonces se tiene lo que se pretende [probar]. Si es inherente en otra, o inhiere en el fuego que calienta o en la madera calentada. Si se da lo primero, entonces todo agente y todo motor recibiría verdaderamente en sí una nueva cosa cuando quiera que obrara o moviera. Y así un cuerpo celeste y una inteligencia recibirían continuamente nuevas cosas al obrar. De modo semejante, entonces, Dios, al obrar y producir, recibiría una nueva cosa en sí.

Y si dijeras que no es semejante [el caso] de Dios
185 y de las otras criaturas, contra [ello está]: / si Dios obra sin recibir nada verdadera y realmente, entonces simplemente se dará en este caso la acción sin tales otras cosas [diferentes], pues en vano se da otra cosa en el agente cuando puede ser agente verdadera y realmente sin tales cosas diferentes.

Pero si aquella cosa se recibe en lo calentado, entonces no se denominaría agente, ni por aquella cosa se llamaría el fuego agente.

De modo semejante, entonces siempre lo calentado recibiría en sí varias cosas, a saber el calor y aquella cosa que se da como acción y otra que se da

como pasión; lo que parece absurdo, porque se da una pluralidad sin necesidad y sin razón.

También, se puede argüir así: aquella cosa o es causada o no es causada. Si no es causada, entonces es Dios. Si es causada, pregunto: ¿por qué? Sólo por un agente, entonces un agente produce aquella cosa. Dado lo cual pregunto por la producción de aquella cosa, como antes. Y será un proceso al infinito, o se detendrá en que una cosa se produce sin otra producción. Y por la misma razón se ha dado en el primer caso que el calor se produce en la madera sin otra nueva cosa en lo que calienta.

También, teológicamente se puede argüir así: toda cosa que Dios produce mediante una causa segunda puede por sí producirla inmediatamente; entonces, aquella cosa que se da como acción cuando el fuego obra la puede Dios producir inmediatamente, sin que el fuego obre. Hecho esto, pregunto: o el fuego obra o no. Si sí, entonces obra, y sin embargo sólo Dios obra. Si no obra, contra [ello está]: en este caso la acción está existiendo formalmente en el fuego, entonces el fuego es denominado verdaderamente por aquella acción. Entonces obra verdaderamente; y por lo tanto obra y no obra, lo que es imposible.

Por esas razones y otras muchas puede alguien sostener que la acción no es alguna cosa distinta del agente, del paciente y del producto. Y esta opinión, sea verdadera, sea falsa, me parece que es la opinión de Aristóteles. Y por eso establece que este nombre 'acción' supone por el agente mismo, y así ésta es verdadera 'la acción es el agente' y de modo semejante 'el obrar es el agente'. O establece que tal proposición debe ser resuelta en otra proposición en / la que 186

se dé el verbo sin un nombre tal, y así ésta 'la acción es del agente' equivale a ésta 'el agente obra', y ésta 'el calentar es una acción' equivale a ésta 'lo que calienta obra', y así de los casos semejantes.

Mostrado esto hay que saber que según la opinión de Aristóteles[234] tanto 'obrar' como 'hacer' se toman de múltiples modos. Pues a veces eso mismo es producir o causar o destruir algo; a veces eso mismo es hacer o destruir algo en algo; a veces se toma de un modo común y amplio, según lo que es común a los dos mencionados y al mover, y así puede darse como predicamento.

Pero a este predicamento conviene la contrariedad, pues enfriar y calentar son contrarios. Estos verbos se dicen contrarios porque conllevan cualidades contrarias y no pueden convenir simultáneamente a lo mismo, al menos bajo el mismo respecto.

También admite este predicamento el más y el menos, esto es, estos adverbios 'más' y 'menos' se añaden adecuadamente a esos verbos, aunque quizás no a todos. De aquí que se dice adecuadamente 'esto calienta más que aquello', y 'aquello calienta menos que eso', y 'uno se alegra más y otro menos'. Todo esto es dicho según la opinión que me parece conforme con la doctrina de Aristóteles.

Pero otros establecen que la acción es una cierta cosa distinta del agente, del producto y del paciente y de todas las otras cosas absolutas, y es un cierto algo que para algunos se da subjetivamente en el agente, pero para otros [se da] subjetivamente en el paciente.

Sin embargo dicen que a veces la acción es algo real del agente relativo al paciente, pero a veces es algo de razón, así como la acción de Dios no es sino alguna

relación de razón. Y dicen que las propiedades antedichas, a saber tener contrario y admitir más y menos, convienen a tal respecto.

/ *[Cap. 58. Sobre el predicamento de la pasión]* 187

Como sexto predicamento se establece la pasión, que en todas partes Aristóteles nombra por el verbo, como consta en las *Categorías*, cap. 4, y en el cap. *Sobre el obrar y el padecer*[235]. Y Damasceno parece concordar con él en su *Lógica*[236], donde de modo semejante nombra este predicamento por el verbo.

Y así como, según la opinión de Aristóteles, en el anterior predicamento se establecen verbos, así también en este predicamento se establecen verbos que significan que algo padece. De aquí que todo lo dicho del hacer ha de decirse análogamente del padecer. Y por eso, según su modo de pensar, el padecer y la pasión son aquella sustancia que padece, como parece decir Damasceno. Dice así[237] : "Pero el hacer y el padecer son una cierta sustancia obrando o padeciendo de tal manera".

Una proposición en la que se da este nombre 'pasión' o, en lugar del nombre, este verbo en modo infinitivo debe resolverse en una proposición en la que se da un verbo sin tal nombre y sin tal modo infinitivo, tal como ésta 'calentarse es padecer' equivale a 'lo calentado padece', y ésta 'el calentamiento es una pasión' equivale a aquélla misma.

Así, hay que saber que 'padecer' se toma de muchos modos: a saber, por el recibir algo de algo, y así el sujeto padece y la materia que recibe la forma

padece. De otro modo, se toma con mayor generalidad, según lo que es común al padecer en el primer modo y al ser movido, aunque subjetivamente nada reciba en sí, como cuando algo es movido localmente. En un tercer modo, se toma según lo que es común al padecer en los modos antedichos y al ser causado o producido, y así es un predicamento.

Entonces brevemente, según el pensamiento de
Aristóteles, me parece que él coloca todos los verbos
mentales activos en el predicamento 'hacer' y todos
los verbos mentales pasivos en el predicamento
188 'padecer', sea que aquellos verbos / signifiquen
sustancias o cualidades, o tanto sustancias como
cualidades.

Pero otros dicen que la pasión es un cierto respecto existente subjetivamente en el paciente, correspondiente al respecto de la acción.

[Cap. 59. Sobre el predicamento 'cuándo']

Como séptimo predicamento se establece 'cuando', que, según el pensamiento de Aristóteles, es una ordenación de adverbios o de otros [términos] equivalentes a ellos, con los que adecuadamente se responde a la pregunta hecha con este [término] interrogativo 'cuándo'. Así, [Aristóteles] siempre nombra aquel predicamento con este [término] interrogativo 'cuándo' y no otro; pero tampoco tenemos algún [término] general común a aquello con lo que se responde a tal pregunta. Y por eso, según lo que me parece el pensamiento de Aristóteles, este predicamento no conlleva cosa alguna distinta de la sustancia y de la

cualidad, sino que conlleva aquellas mismas cosas, aunque no de un modo nominal sino sólo adverbial.

Y se puede argüir a favor de esta opinión, sea verdadera, sea falsa. Pues si 'cuándo' es una cosa tal inherente a una cosa temporal, como no se debe dar tal cosa respecto de un tiempo más que respecto de otro, entonces existe tal cosa respecto de un tiempo futuro. El consecuente es falso, pues si tal cosa existe en lo que existirá mañana, sin la cual no se puede decir que existirá mañana –así como algo no puede ser blanco sin la blancura–, entonces respecto de cualquier instante de aquel tiempo en el que existirá, existirá en esto alguna cosa tal. Y como aquellos instantes son infinitos, se sigue que en esto existirán infinitas cosas.

De modo semejante, esto existió en tiempos infinitos y en instantes infinitos, entonces en ello se dieron tales cosas infinitas.

/ Y si se dice que aquellos instantes no existieron 189
en acto, contra [ello está]: o algún instante existió alguna vez en acto o ninguno. Si ninguno, entonces nada es instante; si alguno, y no más uno que otro, entonces existieron infinitos instantes en acto.

Además, corresponde decir determinadamente de toda cosa que existe o que no existe; entonces, tal cosa –y tomo aquella cosa que debe darse a partir del día de mañana– existe determinadamente en este hombre o no existe en este hombre. Si existe en él, entonces ésta es determinadamente verdadera 'este hombre existirá mañana'. Si no existe en él, entonces su opuesta es determinadamente verdadera; lo que parece estar contra Aristóteles, que niega la verdad determinada en los futuros contingentes[238].

Y teológicamente se puede argüir así. Pregunto:

o existe en este hombre tal cosa o no existe en él. Si existe en él, se sigue formalmente 'tal cosa respecto del día de mañana existe en este hombre, entonces este hombre existirá mañana', como se sigue formalmente 'en este primer sujeto existe la blancura, entonces éste es blanco', y este antecedente 'esta cosa existe en este hombre' es así verdadero, [de tal modo] que no puede suceder, aun por la potencia divina, que enseguida no sea verdadero decir 'esta cosa existió', entonces siempre será necesariamente verdadero decir 'este hombre existió como el que ha de existir en aquel día', y en consecuencia Dios no podría hacer que no existiera en aquel día. Pero si esa cosa no existe en este hombre, entonces ésta será necesaria enseguida 'esta cosa no existió en este hombre', y se sigue formalmente 'esta cosa no existió en este hombre, entonces éste no existió como el que ha de existir en aquel día'. El antecedente es necesario, entonces el consecuente es necesario. Y en consecuencia Dios no puede prolongar la vida de este hombre hasta el día de mañana.

190 / También, si 'cuándo' fuese una cosa tal como se imaginan los que sostienen la opinión contraria, entonces así como lo caliente es caliente por el calor, así aquello temporal sería tal por aquella cosa, y en consecuencia así como es imposible que algo sea cálido sin el calor, así sería imposible que algo fuera temporal sin que tal cosa fuera inherente en sí. Pero el consecuente es falso, pues ésta es verdadera 'el Anticristo existirá antes del día del juicio', y sin embargo, como el Anticristo nada es, en él no existe tal cosa.

Si se dice contra todo esto que del tiempo futuro no se da una cosa tal antes de que haya existido en aquel tiempo, y por eso ni este hombre ni el Anticristo

tienen tal cosa en sí dada del tiempo futuro, contra [ello está]: si [sucede] que sin tal cosa verdaderamente esta cosa existirá mañana y en un tiempo futuro, por la misma razón sin tal cosa [esta cosa] verdaderamente existió en un tiempo pasado y verdaderamente existe ahora; entonces en vano se establecen tales cosas.

Además, si en este hombre que existió ayer existe una cosa tal dada por lo que se dice que existió ayer, como la madera es caliente por el calor, entonces es imposible que, sin tal cosa, ésta sea verdadera 'este hombre existió ayer', como es imposible que la madera sea caliente sin el calor. Pero esto parece falso, pues ninguna contradicción encierra el que Dios conserve este hombre sin aquella cosa, ya que por su potencia absoluta puede conservar a este hombre y destruir aquella cosa. Supóngase eso entonces. Pregunto: este hombre o existió ayer o no existió. Si existió, entonces verdaderamente existió ayer sin tal cosa, entonces no se dice que por aquella cosa existió ayer; que es lo que se pretende [probar]. Si no existió ayer, contra [ello está]: una proposición tal de pasado es necesaria, de tal modo que Dios no puede hacer que esto no haya existido, por lo que existió.

Por éstas y muchas otras [razones], que a causa de la brevedad omito, puede algún católico o herético sostener que 'cuándo' no es una tal cosa. Y ésta me parece que fue la opinión de Aristóteles, y por eso nunca nombró este predicamento con un nombre sino con un adverbio.

Pero otros dicen que 'cuándo' o 'cuandidad' es alguna relación, dada por los tiempos próximos en una cosa temporal, en razón de lo cual se dice que una cosa existió o existirá o existe.

191 / [Cap. 60. Sobre el predicamento 'dónde']

Como octavo predicamento se establece 'dónde'. Y de éste digo, como de los precedentes, lo que me parece conforme con la doctrina de Aristóteles, que 'dónde' no es cosa alguna distinta del lugar y de las demás cosas absolutas, al contrario, el Filósofo siempre nombró este predicamento con un adverbio interrogativo de lugar. En tal predicamento establece todo aquello con lo que se responde adecuadamente a una pregunta hecha con este adverbio 'dónde'; así, si se pregunta 'dónde está Sócrates', se responde adecuadamente que está en la ciudad o en la casa. Por eso establece estas preposiciones con sus casos en el predicamento 'dónde'.

A favor de esta opinión se puede argüir que no parece una contradicción que, si se da tal cosa, Dios la destruya sin destruir el lugar, ni aquéllo que [allí] se localiza, y sin cambiar el lugar o lo localizado de lugar a lugar. Hecho lo cual, pregunto: aquel cuerpo o está en este lugar o no. Si está en este lugar, y no tiene una cosa tal, entonces lo localizado está en un lugar sin una cosa tal; entonces en vano se establece. Si no está en este lugar, y antes estaba en este lugar, y nada se ha corrompido, entonces algo se ha movido localmente; lo que está contra lo supuesto.

Pero otros establecen que 'dónde' o 'dondeidad' es alguna relación fundada en lo localizado, procedente de la limitación del lugar, de tal modo que lo localizado funda tal relación y el lugar lo determina.

[Cap. 61. Sobre el predicamento de la posición]

Como noveno predicamento se establece la posición, que según la opinión de Aristóteles no significa una cosa distinta de las cosas absolutas, / sino que significa 192
que las partes de la cosa se ordenan, se sitúan y se disponen así y del otro modo. Así porque alguien esté erguido, de tal modo que las piernas no se doblen ni partes de ellas se acerquen, se dice que está de pie, y lo contrario es estar sentado.

Pero en este predicamento están 'estar sentado', 'estar de pie', 'estar recostado', 'estar acostado', y los semejantes. Y en este predicamento nada puede convenir a algo si no es cuantitativo, cuyas partes puedan disponerse de diversos modos; en razón de las diversas disposiciones, predicables diversos, contrarios o incompatibles pueden convenir a lo mismo sucesivamente.

No obstante, para este predicamento no tenemos término interrogativo alguno correspondiente, pero esto es en razón de la pobreza del vocabulario.

Pero otros sostienen que la posición es alguna relación inherente a un todo o a las partes, de tal modo que al pararse el que está sentado, tiene en sí una nueva cosa que antes no tenía, y pierde otra que antes tenía.

[Cap. 62. Sobre el predicamento del hábito]

Como décimo predicamento se establece el hábito. Y de éste, como de los anteriores, digo que Aristóteles no estableció que signifique alguna cosa distinta de las cosas permanentes, sino que significa que una cosa es

en orden a otra móvil respecto del movimiento de la misma, a menos que suceda algún impedimento, [y] que no es una parte de la cosa ni simultánea con la cosa sino distinta, por lugar y sitio, de la cosa. En este predicamento establece tales [términos]: 'estar armado', 'estar calzado' y así de otros.

Sin embargo, según el Filósofo, 'haber' se dice de muchos modos, como lo he expuesto en las *Categorías*[239].

193 / Pero otros dicen que el hábito es un cierto respecto en el mismo cuerpo en orden a otro cuerpo o contenido en el mismo cuerpo.

Y estas cosas bastan sobre estos predicamentos.

[Cap. 63. Sobre la suposición del término en las proposiciones]

Habiendo hablado de la significación de los términos, queda por hablar de la suposición, que es una propiedad que conviene al término pero nunca fuera de la proposición.

Pero primero hay que saber que la suposición se toma en dos sentidos, a saber, amplio y estricto. Tomada en sentido amplio no se distingue como contraria de la apelación, sino que la apelación está contenida bajo la suposición. Se toma, en segundo lugar, en sentido estricto, según que se distinga como contraria de la apelación. Pero ahora no pretendo hablar de la suposición sino sólo del primer modo. Y así, tanto el sujeto como el predicado suponen; y de modo universal, cualquier cosa que pueda ser sujeto o predicado de una proposición supone.

Pero se dice suposición como una posición por

otro, de tal modo que cuando un término en la proposición está por algo, de tal modo que se usa aquel término por algo —o por el pronombre que lo indica— de lo cual se verifica aquel término, o el [caso] recto de aquel término si fuera oblicuo, supone por aquéllo. Y esto es verdadero al menos cuando el término suponente se toma significativamente.

/ Y así de modo universal, si el término suponente 194
es sujeto, el término supone por aquello —o por el pronombre que lo indica— de lo cual, por la proposición, se denota que predica el predicado; pero si el término suponente es predicado, se denota que el sujeto subyace [como tal] respecto de aquéllo, o respecto del pronombre que lo indica, si se forma la proposición. Así como por ésta 'hombre es animal' se denota que Sócrates verdaderamente es animal, de tal modo que ésta es verdadera si se forma 'esto es animal', indicando a Sócrates. Pero por ésta 'hombre es un nombre' se denota que esta palabra 'hombre' es nombre, por eso en ésta 'hombre' supone por aquella palabra. De modo semejante por ésta 'lo blanco es animal' se denota que aquella cosa que es blanca es animal, de tal modo que ésta es verdadera 'esto es animal' indicando aquella cosa que es blanca; y por esta razón el sujeto supone por aquella cosa. Y eso, análogamente, hay que decir del predicado: pues por ésta 'Sócrates es blanco' se denota que Sócrates es aquella cosa que tiene la blancura, y por eso el predicado supone por aquella cosa que tiene la blancura; y si ninguna cosa tuviera la blancura sino Sócrates, entonces el predicado supondría propiamente por Sócrates.

Es entonces una regla general que nunca un

término en proposición alguna, al menos cuando se toma significativamente, supone por algo sino de lo que se predica verdaderamente.

De lo que se sigue que es falso lo que algunos ignorantes dicen, que el [término] concreto [estando] de parte del predicado supone por la forma; a saber, que en ésta 'Sócrates es blanco' el 'blanco' supone por la blancura, pues ésta es simplemente falsa 'la blancura es blanca', de cualquier modo que supongan los términos. Por eso, según el pensamiento de Aristóteles, nunca un concreto tal supone por la forma significada por su abstracto. Pero en otros concretos, de los cuales se ha hablado, esto es bien posible.

195 / Del mismo modo en ésta 'el hombre es Dios', 'hombre' supone verdaderamente por el Hijo de Dios, porque aquél es verdaderamente hombre.

[Cap. 64. Sobre la división de la suposición]

Pero hay que saber que la suposición se divide primero en suposición personal, simple y material.

De modo universal, la suposición personal es aquélla en la que el término supone por su significado, sea aquel significado una cosa fuera del alma, sea una palabra, sea una intención del alma, sea escrito, sea cualquier cosa imaginable; así, cuando quiera que el sujeto o el predicado de la proposición supone por su significado, [y] se tome así significativamente, siempre la suposición es personal. Ejemplo de lo primero: al decir 'todo hombre es animal', el 'hombre' supone por sus significados, ya que 'hombre' no se impone sino para significar a estos hombres; pues no significa propiamente algo común a ellos sino a los hombres

mismos, según Damasceno[240]. Ejemplo de lo segundo: al decir 'todo nombre vocal es parte de la oración', el 'nombre' no supone sino por las palabras; sin embargo, ya que se impone para significar aquellas palabras, por eso supone personalmente. Ejemplo de lo tercero: al decir 'toda especie es universal' o 'toda intención del alma está en el alma' cada sujeto supone personalmente, ya que supone por aquéllos a los que se impone para significar. Ejemplo de lo cuarto: al decir 'toda expresión escrita es expresión', el sujeto no supone sino por sus significados, es decir lo escrito, por eso supone personalmente.

De donde es claro que no describen suficientemente la suposición personal los que dicen que la suposición es personal cuando el término supone por la cosa. Sino que la definición es ésta, que 'la suposición es personal cuando el término supone por su significado y se toma significativamente'.

/ La suposición es simple cuando el término 196
supone por una intención del alma, pero no se toma significativamente. Por ejemplo al decir 'el hombre es especie', este término 'hombre' supone por una intención del alma, ya que aquella intención es especie; y sin embargo este término 'hombre' no significa propiamente hablando aquella intención, sino que aquella palabra y aquella intención del alma son sólo signos subordinados en el significar lo mismo, según el modo expuesto en otro lugar.

De aquí es clara la falsedad de la opinión de los que comúnmente dicen que la suposición es simple cuando el término supone por su significado, ya que la suposición es simple cuando el término supone por una intención del alma, que propiamente no es el signifi-

cado del término, ya que un término tal significa cosas verdaderas y no intenciones del alma.

La suposición es material cuando el término no supone significativamente, sino que supone por la palabra o por lo escrito. Como es claro aquí 'hombre es un nombre', el 'hombre' supone por sí mismo, y sin embargo no se significa a sí mismo. De modo semejante en esta proposición 'hombre se escribe' puede la suposición ser material, ya que el término supone por aquello que se escribe.

Y hay que saber que así como esta triple suposición conviene a las palabras habladas, así puede convenir a las palabras escritas. De aquí que si se escriben estas cuatro proposiciones 'el hombre es animal', 'el hombre es especie', 'hombre es una palabra bisílaba', 'hombre es una expresión escrita', cualquiera de éstas podrá verificarse, y sin embargo sólo por cosas diver-
197 sas, ya que aquello que es animal de ningún / modo es especie, ni palabra bisílaba, ni expresión escrita. De modo semejante aquello que es especie no es animal, ni palabra bisílaba, y así de los otros. Y sin embargo en las dos últimas proposiciones, tiene el término suposición material. Pero ésta puede subdividirse, porque puede suponer por la palabra o por lo escrito; y si fuesen impuestos nombres [para ello], podría distinguirse así la suposición por la palabra o por lo escrito así como la suposición por el significado y por la intención del alma, de las cuales a una llamamos personal y a la otra simple. Pero no tenemos nombres tales.

Pero así como tal diversidad de la suposición puede convenir al término hablado y al escrito, también así puede convenir al término mental, ya que una

intención puede suponer por aquello que significa y por sí misma y por la palabra y por lo escrito.

Pero hay que saber que no se dice suposición personal porque suponga por una persona, ni simple porque suponga por algo simple, ni material porque suponga por la materia, sino por las causas dichas. Y por eso estos términos 'material', 'personal', 'simple' se usan equívocamente en la lógica y en las otras ciencias; en lógica sin embargo no se usan frecuentemente sino con esto añadido 'suposición'.

[Cap. 65. Cuándo un término en la proposición puede tener suposición personal, simple o material]

También hay que notar que siempre un término, en cualquier proposición que se dé, puede tener suposición personal, si por voluntad de los usuarios no se restringe a otra, así como un término equívoco en cualquier proposición puede suponer por cualquiera de sus significados, si por voluntad de los usuarios no se restringe a un cierto significado. Pero no en toda proposición puede un término tener suposición simple
o / material, sino sólo cuando un tal término se 198
compara con otro extremo que corresponde a una intención del alma, a la palabra o a lo escrito. Por ejemplo en esta proposición 'el hombre corre', el 'hombre' no puede tener suposición simple o material, porque 'correr' no corresponde a una intención del alma ni a la palabra ni a la escritura. Pero en esta proposición 'el hombre es especie', ya que 'especie' significa una intención del alma puede, por eso, tener suposición simple. Y hay que distinguir la proposición

según el tercer modo de equivocidad, porque el sujeto puede tener suposición simple o personal. Del primer modo la proposición es verdadera, porque se denota entonces que una intención del alma o un concepto es especie, y esto es verdadero. Del segundo modo la proposición es simplemente falsa, porque se denota entonces que alguna cosa significada por 'hombre' es especie, lo que es manifiestamente falso.

Del mismo modo hay que distinguir éstas 'hombre se predica de varios', 'risible es una pasión del hombre'. Y éstas hay que distinguirlas tanto de parte del sujeto como de parte del predicado. De modo semejante hay que distinguir esta proposición 'animal racional es la definición del hombre', ya que si tiene suposición simple es verdadera, si personal, es falsa. Y así de muchas tales, como de éstas 'la sabiduría es un atributo de Dios', 'creador es una pasión de Dios', 'la bondad y la sabiduría son atributos divinos', 'la bondad se predica de Dios', 'el no poder nacer es una propiedad del Padre', y las de este tipo.

De modo semejante cuando un término se compara con algún extremo, correspondiente a la palabra o a la escritura, hay que distinguir la proposición, porque tal término puede tener suposición personal o material. Y de este modo hay que distinguir éstas 'Sócrates es un nombre', 'hombre es una palabra bisílaba', 'la paternidad significa una propiedad del Padre'. Pues si 'paternidad' supone materialmente, ésta es verdadera 'la paternidad significa una propiedad del Padre', porque este nombre 'paternidad' significa una propiedad del Padre; pero si supone personalmente, es falsa, porque la paternidad es una propiedad del Padre o es el Padre mismo. Y de este modo hay

que distinguir éstas 'animal / racional significa la 199
quididad del hombre', 'racional significa una parte del hombre', 'hombre blanco significa un agregado por accidente', 'hombre blanco es un término compuesto', y así de muchos otros.

Se puede entonces dar esta regla, que cuando un término que puede tener la antedicha triple suposición se compara con un extremo común a [términos] simples o complejos, sean hablados o escritos, siempre puede tener el término suposición material o personal; y hay que distinguir tal proposición. Pero cuando se compara con un extremo que significa una intención del alma, hay que distinguir, porque puede tener suposición simple o personal. Pero cuando se compara con un extremo común a todos los anteriores, entonces hay que distinguir, porque puede tener suposición personal, simple o material. Y así hay que distinguir ésta 'hombre se predica de varios', porque si 'hombre' tiene suposición personal es falsa, porque entonces se denota que alguna cosa significada por este término 'hombre' se predica de varios. Si tiene suposición simple o material, sea por la palabra, sea por lo escrito, es verdadera, porque tanto la intención común, como la palabra, como aquello que se escribe, se predica de varios.

[Cap. 66. Sobre las objeciones que pueden presentarse contra lo dicho]

Pero contra lo dicho se puede objetar de muchos modos. Primero así. Ésta es verdadera 'el hombre es la más digna de las criaturas'. Pregunto, ¿qué suposi-

ción tiene 'hombre'? No personal, porque cualquier [proposición] singular / es falsa, entonces tiene suposición simple. Pero si la suposición fuese simple por una intención del alma, aquélla sería falsa, porque una intención del alma no es la más digna de las criaturas. Entonces la suposición no es simple por una intención del alma.

Además, ésta es verdadera 'el color es el primer objeto de la visión'; pero si 'objeto' tiene suposición personal, cualquier [proposición] singular es falsa; entonces tiene suposición simple. Pero si supusiera por una intención del alma, aquélla sería falsa, porque ninguna intención del alma es el primer objeto de la visión, porque ninguna intención se ve; entonces la suposición no es simple por una intención del alma.

De modo semejante, ésta es verdadera 'el hombre es primariamente risible'; y no [supone 'hombre'] por una cosa singular ni por una intención del alma; entonces por algo diferente.

También se puede argüir de éstas 'el ente es primariamente uno', 'Dios es primariamente persona', porque cualquiera de tales es verdadera, y no [supone el sujeto] por una cosa singular ni por una intención del alma, entonces por algo diferente. Y sin embargo el sujeto tiene suposición simple, entonces la suposición no es simple por una intención del alma.

Además, una palabra no se predica de una palabra ni una intención de una intención, porque entonces sería simplemente falsa cualquier proposición como 'el hombre es animal'.

A la primera de estas objeciones hay que decir que la opinión de los que dicen que en ésta 'el hombre es

la más digna de las criaturas' el sujeto tiene suposición simple, es simplemente falsa; más aún en ésta 'hombre' sólo tiene suposición personal.

Ni vale la razón que aducen, sino que se vuelve contra ellos, pues prueban que / si 'hombre' tuviera 201
suposición personal entonces sería falsa, porque cualquier [proposición] singular es falsa. Pero esa razón se vuelve contra ellos mismos, porque si en esa 'hombre' supusiese simplemente[24] y no por algo singular, entonces estaría por algo diferente, y en consecuencia aquéllo sería la más digna de las criaturas. Pero esto es falso, porque entonces sería más noble que todo hombre. Lo que manifiestamente está contra ellos, porque nunca es lo común o la especie más noble que su singular, pues según su modo de hablar el inferior siempre incluye su superior y algo más. Entonces aquella forma común, como es parte de este hombre, no es más noble que este hombre. Y así si el sujeto en ésta 'el hombre es la más digna de las criaturas' supusiera por algo diferente del hombre singular, la proposición misma sería simplemente falsa.

Por eso hay que decir que 'hombre' supone personalmente, y es falsa por la fuerza del discurso, porque cualquier [proposición] singular es falsa. Sin embargo según la intención de los que la establecen es verdadera, porque no pretenden [decir] que un hombre es más noble que toda criatura de un modo universal, sino que es más noble que toda criatura que no es hombre. Y esto es verdadero entre las criaturas corpóreas, pero no es verdadero de las sustancias intelectuales. Y así es frecuente que proposiciones auténticas y magistrales sean falsas por la fuerza del

discurso, y verdaderas con el sentido en que se hicieron, esto es, de aquellos que pretendían con ellas proposiciones verdaderas. Y así sucede con éstas.

A lo segundo hay que decir que todas éstas 'el color es el primer objeto de la visión', 'el hombre es primariamente risible', 'el ente es primariamente uno'; y de modo semejante 'el hombre es primariamente animal racional', 'el triángulo tiene primariamente tres ángulos', 'el sonido es el objeto primero y
202 adecuado del oído', y otras / muchas, son simplemente falsas por la fuerza del discurso, sin embargo las proposiciones que el Filósofo pretendía con éstas son verdaderas.

Así, hay que saber que así como con frecuencia el Filósofo y otros toman un concreto por un abstracto y viceversa, y de modo semejante a veces toman un plural por un singular y viceversa, así con frecuencia toman el acto efectuado por el acto signado y viceversa. Pero es acto efectuado el que se conlleva con este verbo 'es', o alguno parecido, que no significa sólo que algo se predica de algo sino que efectúa la predicación, predicando uno del otro, como al decir 'el hombre es animal', 'el hombre corre', 'el hombre discute', y así de otras. Pero el acto signado es aquel que se conlleva con este verbo 'predicarse' o 'subyacer [como sujeto]' o 'verificarse' o 'convenir' o verbos parecidos, que signifiquen lo mismo. Por ejemplo al decir 'animal se predica del hombre', aquí no se predica un animal de un hombre, porque en esa proposición animal subyace [como sujeto] y no se predica, y por eso es un acto signado. Y no es lo mismo decir 'animal se predica del hombre' y 'el hombre es animal', porque una es compleja y la otra no. Así como

no es lo mismo decir que el género se predica de este [término] común 'hombre' y que este [término] común 'hombre' es género. Ni es lo mismo decir 'el género se predica de la especie' o 'esta palabra "animal" se predica de esta palabra "hombre"' y 'la especie es género' o 'esta palabra "hombre" es esta palabra "animal"', pues las primeras dos son verdaderas y las otras dos son falsas. Y no obstante esto, el Filósofo toma a veces el acto efectuado por el acto signado y viceversa, y así hacen muchos otros. Y esto hace que muchos caigan en errores.

Y así es en este caso. Pues esta proposición 'el hombre es primariamente risible', tomando 'hombre' como lo toma el Filósofo en los *Analíticos posteriores*, I[14], es tan falsa como ésta 'la especie es género', sin embargo el acto signado, en cuyo lugar se da, es simplemente verdadero. Así como ésta es verdadera 'del hombre se predica primariamente este predicado "risible"'; y en este acto / signado tanto 'hombre' 203
como 'risible' suponen simplemente por una intención del alma, pues de esta intención del alma se predica primariamente 'risible', no sin embargo por sí sino por los singulares. Y este acto debe efectuarse así 'todo hombre es risible, y nada diferente del hombre es risible'; y así en este acto signado 'hombre' supone simplemente y por una intención. Pero en el acto efectuado correspondiente, 'hombre' supone personalmente y por unas cosas singulares, porque ninguna cosa puede reír si no es una cosa singular. Y por eso en el acto signado se da correctamente este simple 'primariamente', pero en el acto efectuado correspondiente no se debe dar 'primariamente'. Y como 'primariamente' dice que lo mismo se predica univer-

salmente de algo y de nada [más] sino de lo que aquello se predica, por eso a tal acto signado deben corresponder dos actos efectuados. Así ocurre con ésta 'el sonido es el objeto primero y adecuado del oído'. Pues es falsa por la fuerza del discurso, porque 'sonido' o supone por una cosa singular o por una cosa común; si [supone] por una cosa singular, entonces es falsa, porque cualquier [proposición] singular es falsa; si [supone] por una cosa común, todavía es falsa, porque según ellos ninguna cosa común se aprehende por el sentido, y por eso es simplemente falsa por la fuerza del discurso. Quizás, sin embargo, según los que hablan de un modo común y los que entienden bien, con esta [proposición] se entiende un acto signado, y es éste 'del sonido se predica primariamente que es
204 aprehensible por el oído', / porque de este [término] común se predica primariamente tal predicado. No sin embargo por sí sino por los singulares, porque en tal proposición donde subyace [como sujeto] este [término] común 'sonido' y se predica este predicado 'aprehensible por la potencia auditiva', 'sonido' no supone por sí y simplemente, sino que supone por los singulares. Así como en ésta 'todo sonido es aprehensible por la potencia auditiva' subyace [como sujeto] este [término] común 'sonido', y sin embargo no [supone] por sí sino por los singulares. Y así en el acto signado 'sonido' supone simplemente y por una intención del alma, pero en el acto efectuado cada uno supone personalmente y por los singulares, esto es, por sus significados.

Un ejemplo de lo dicho es claro en teología. Pues ésta es verdadera 'la sustancia intelectual completa, no

dependiente de otro supósito, es primariamente persona' por la misma razón que ésta es verdadera 'el hombre es primariamente risible', porque la misma razón se da en una y otra. Entonces pregunto: o el sujeto de esta proposición supone personalmente y por los singulares, y entonces es falsa, porque cualquier [proposición] singular es falsa; lo cual es patente de un modo inductivo. O supone simplemente y por una forma común, y entonces es falsa, porque ninguna forma común es, primariamente o no, persona, porque a todo común –también según ellos– repugna la razón de persona. Lo mismo ocurre con éstas 'lo singular es primariamente uno en número', 'el individuo se distingue primariamente de lo común', y así de muchas tales, que son falsas por la fuerza del discurso, y sin embargo los actos signados correspondientes son verdaderos.

Por eso hay que decir, como antes, que la suposición es simple cuando un término supone por una intención del alma, que por la predicación es común a varios, aunque a veces es propia de uno. Y la razón de esto es que nada existe (*est*) de parte de la cosa que no sea simplemente singular.

Así, el error de todos esos que creían que algo diferente de lo singular es en la cosa y que la humanidad, que es distinta de los singulares, es algo en los individuos y de su esencia, los condujo a estos errores y a muchos otros de tipo lógico. Sin embargo esto no le corresponde al lógico considerarlo, como dice Porfirio en el prólogo[343], pues el lógico sólo / tiene 205
que decir que la suposición no es simple por sus significados; pero cuando un término es común tiene

que decir que la suposición es simple por algo común a sus significados. Pero si aquello común está o no en la cosa, a él no le corresponde [considerarlo].

A lo tercero hay que decir que una palabra se predica de una palabra y de modo semejante una intención de una intención, no sin embargo por sí sino por la cosa. Y por eso con tal proposición 'el hombre es animal', aunque una palabra se predique de una palabra o una intención de una intención, no se denota que una palabra sea otra o que una intención sea otra, sino que se denota que aquello por lo cual está o supone el sujeto es aquello por lo cual está o supone el predicado.

Pero si todavía se objeta contra lo dicho que ésta es verdadera 'la pimienta se vende aquí y en Roma', y que sin embargo ninguna [proposición] singular es verdadera. Y no es verdadera a menos que 'pimienta' suponga simplemente; y no por una intención; entonces la suposición no es simple por una intención:

Hay que decir que esa proposición si es de extremo conjuntivo es simplemente falsa, porque cualquier [proposición] singular es falsa. También es falsa cuando tiene suposición simple, porque nadie quiere comprar aquello común pimienta, esté en una cosa fuera del alma, esté en el alma, sino que cualquiera pretende comprar alguna cosa singular que no tiene. Pero aquella proposición es verdadera si es conjuntiva, a saber ésta 'la pimienta se vende aquí y la pimienta se vende en Roma', porque ambas partes son verdaderas por singulares diversos. Así, ésta 'la pimienta se vende aquí y en Roma' no es más verdadera que ésta 'la pimienta singular se vende aquí y en Roma'.

[Cap. 67. Sobre la suposición material en especial]

Presentada la división de la suposición hay que hablar de cada una de sus partes, y primero de la suposición material.

En orden a lo cual hay que saber que la suposición
material puede convenir a cualquiera que de cualquier
/ modo pueda ser parte de una proposición. Pues todo 206
ello puede ser extremo de una proposición y suponer
por la palabra o por lo escrito. Y de los nombres
ciertamente es manifiesto, como es claro en éstas
'hombre: es un nombre', 'hombre: es singular en
número'.

Esto mismo es claro de los adverbios, de los verbos, de los pronombres, de las conjunciones, de las preposiciones, de las interjecciones, como sucede en éstas 'bien: es un adverbio', 'lee: es de modo indicativo', 'leído: es un participio', 'ese: es un pronombre', 'si: es una conjunción', 'de: es una preposición', 'ay: es una interjección'. De modo semejante también las proposiciones y las oraciones pueden tener tal suposición, como es claro en éstas 'el hombre es animal: es una proposición verdadera', 'que el hombre corra: es una oración', y así de las otras semejantes.

Y esa suposición conviene no sólo a la palabra sino también a lo escrito y a una parte de la proposición mental, sea una proposición, sea una parte de la proposición y no proposición. Así que, brevemente, puede convenir a todo [término] complejo y simple.

Pero se puede dividir la suposición material, porque algunas veces se da cuando la palabra o lo escrito supone por sí, como en éstas 'hombre: es un nombre', 'del hombre: está en caso genitivo', 'el

hombre es animal: es una proposición verdadera', 'bien: es un adverbio', 'lee: es un verbo', y así de las otras. Pero a veces la palabra o lo escrito o el concepto de la mente no suponen por sí sino por una palabra o [algo] escrito, que sin embargo lo escrito o la palabra no significan. Así en esta proposición vocal 'animal: se predica del hombre', esta palabra 'del hombre' no supone por esta palabra 'del hombre', porque animal no se predica de esta palabra 'del hombre'; sino que allí aquel [término] simple 'del hombre' supone por esta palabra 'hombre', porque de esta palabra 'hombre' se predica 'animal', así al decir 'el hombre es animal'. De modo semejante en ésta 'que el hombre corra es verdad', aquel sujeto 'que el hombre corra' no supone por sí, sino que supone por esta proposición 'el hombre corre', a la que sin embargo no significa.

De modo semejante en tales 'hombre: se predica del asno en un caso oblicuo', el 'hombre' supone por el caso oblicuo 'del hombre' o 'para el hombre' o uno
207 parecido, porque / en esta proposición 'el asno es del hombre' no se predica esta palabra 'hombre' sino esta palabra 'del hombre'. De modo semejante aquí 'la cualidad se predica del sujeto en concreto', la 'cualidad' supone por los concretos predicables del sujeto.

[Cap. 68. Sobre la suposición simple]

Pero así como a cualquier complejo y simple puede convenir la suposición material, así a cualquier complejo y simple significativo o cosignificativo puede convenir la suposición simple, pues cualquier [término] tal, sea mental, sea vocal, sea escrito, puede

suponer por un concepto de la mente, como es claro de modo inductivo.

Y así como a veces la suposición es material por aquello que supone, y a veces no lo es por aquello que supone sino por otro, que sin embargo no significa, así el término mental que supone simplemente a veces supone por sí, como en éstas 'el hombre es especie', 'el animal es género', / y así de otras; pero a veces 208
supone por otra intención del alma, que sin embargo no significa, como en la proposición mental 'que el hombre sea un animal es una proposición verdadera'. Y eso se puede decir de muchas otras.

[Cap. 69. Sobre la suposición personal]

Ahora hay que dirigirse hacia la suposición personal.

En orden a la cual hay que saber que sólo un categorema, que sea extremo de una proposición, tomado significativamente, supone personalmente. Con lo primero se excluyen todos los sincategoremas, sean nombres, sean conjunciones, sean adverbios, sean preposiciones, sean cualesquiera otros, si los hay. Con lo segundo se excluye todo verbo, porque nunca puede un verbo ser extremo de la proposición cuando se toma significativamente.

Y si se dice que al decir 'leer es bueno', el 'leer' se toma significativamente y sin embargo supone, hay que decir que allí 'leer' no es un verbo sino un nombre, y eso se da por el uso, que el modo infinitivo no sólo es verbo sino nombre. Así, si 'leer' permaneciese allí como verbo, y no fuese nombre más de lo que lo es 'lee', ésta 'leer es bueno' no sería más verdadera que ésta 'lee es bueno'.

¿Pero de dónde resulta esto? Digo que esto se da por el uso de los hablantes.

Con aquella parte 'extremo de la proposición' se excluye una parte del extremo, sin importar si es nombre o categorema. Así como aquí 'el hombre blanco es animal' ni 'hombre' supone ni 'blanco' supone sino que supone todo el extremo. Y por eso sin importar que a veces partes de los extremos [en diferentes proposiciones] se den como lo superior a lo inferior, no es necesario que la consecuencia entre aquellas proposiciones sea válida, porque aquella regla debe entenderse [que se da] cuando los extremos mismos que suponen en las proposiciones se
209 ordenan como superior / e inferior. Así no se sigue 'tu estás yendo para el foro, luego tu estás existiendo junto al foro'; y sin embargo 'yendo' y 'existiendo' se ordenan como lo superior e inferior; pero estos extremos 'yendo para el foro' y 'existiendo junto al foro' (*vadens ad forum*, *exsistens ad forum*) no se ordenan así, y por eso no vale la consecuencia. Sin embargo, a veces la consecuencia vale, porque a veces no pueden tales partes ordenarse como lo superior a lo inferior si también los extremos completos no se ordenan así o pueden ordenarse así, como es claro aquí 'el hombre blanco-el animal blanco', 'viendo a un hombre-viendo a un animal' y así de muchas otras. Y por eso con frecuencia es válida tal consecuencia aunque no siempre, y así una parte del extremo no supone en tal proposición, pero en otra proposición puede suponer.

Con la tercera parte 'tomado significativamente' se excluyen los categoremas que suponen simplemente o materialmente. Pues entonces, como no se toman

significativamente, por eso no suponen personalmente, como aquí 'hombre es un nombre', 'el hombre es especie', y en las parecidas.

[Cap. 70. Sobre las divisiones de la suposición personal]

La suposición personal se puede dividir primero en suposición discreta y común. La suposición discreta es aquella en la que supone un nombre propio de algo, o un pronombre demostrativo, tomado significativamente; y tal suposición conduce a una proposición singular, como aquí 'Sócrates es hombre', 'este hombre es hombre', y así de otras.

Y si se dice que ésta es verdadera 'esta hierba crece en mi jardín', y sin embargo el sujeto no tiene suposición discreta, hay que decir que esta proposición es falsa por la fuerza del discurso; pero con ella se entiende tal proposición 'tal hierba crece en mi jardín', donde el sujeto supone determinadamente. Así, hay
que advertir que cuando / alguna proposición es falsa 210
por la fuerza del discurso, pero tiene algún sentido verdadero, tomada en aquel sentido la proposición, [entonces] el sujeto y el predicado deben tener la misma suposición que tienen en aquella que es verdadera por la fuerza del discurso.

La suposición personal es común cuando un término común supone, como aquí 'hombre corre', 'todo hombre es animal'.

La suposición personal común se divide en suposición confusa y determinada. La suposición es determinada cuando ocurre que se desciende por alguna disyuntiva a los singulares; como se sigue

válidamente 'un hombre corre, entonces este hombre corre, o aquél', y así de cada uno. Y por eso se dice suposición determinada porque por tal suposición se denota que tal proposición es verdadera por alguna [proposición] singular determinada; dicha [proposición] singular determinada sola, sin la verdad de otra singular, basta para verificar tal proposición. Así como para la verdad de ésta 'un hombre corre' se requiere que alguna cierta [proposición] singular sea verdadera. Y cualquiera basta, aunque se dé que cualquiera otra es falsa; sin embargo con frecuencia muchas o todas son verdaderas. Entonces es una regla segura, que cuando bajo un término común ocurre que se desciende a los singulares por una proposición disyuntiva, y de cualquier singular se infiere tal proposición, entonces aquel término tiene suposición personal determinada. Y por eso en esta proposición 'un hombre es animal' cada extremo tiene suposición determinada, porque se sigue 'un hombre es animal, entonces este hombre es animal o aquél', y así de cada uno. De modo semejante se sigue 'este hombre es animal', indicado cualquiera, 'entonces un hombre es animal'. De modo semejante se sigue 'un hombre es animal, entonces un hombre es este animal o aquel animal o aquél', y así de cada uno. Y se sigue válidamente 'un hombre es este animal', indicado cualquier animal, 'entonces un hombre es animal'. Por eso tanto 'hombre' como 'animal' tienen suposición determinada.

211 / La suposición personal confusa es toda suposición personal de un término común, que no es determinada. Y aquélla se divide, ya que alguna es suposición sólo confusa y alguna es suposición confusa y distributiva.

La suposición personal es sólo confusa cuando un término común supone personalmente y no ocurre que se descienda a los singulares por una disyuntiva, sin variación alguna hecha de parte del otro extremo, sino por una proposición de predicado disyuntivo, y ocurre que ella se infiere de cualquier [proposición] singular. Por ejemplo en ésta 'todo hombre es animal', el 'animal' supone sólo confusamente, porque no ocurre que bajo 'animal' se descienda a sus contenidos por una disyuntiva; porque no se sigue 'todo hombre es animal, entonces todo hombre es este animal, o todo hombre es aquel animal, o todo hombre es otro animal', y así de cada uno. Pero ocurre válidamente que se desciende a una proposición de predicado disyuntivo compuesto por singulares, porque se sigue válidamente 'todo hombre es animal, entonces todo hombre es este animal o aquél', y así de cada uno; porque el consecuente es una categórica compuesta por este sujeto 'hombre' y este predicado 'este animal o aquél o aquél', y así de cada uno. Y es manifiesto que este predicado se predica verdaderamente de todo hombre, por eso aquella universal es simplemente verdadera. Y de modo semejante ésta se infiere de cualquier contenido bajo 'animal', pues se sigue válidamente 'todo hombre es este animal', indicado cualquier animal, 'entonces todo hombre es animal'.

La suposición es confusa y distributiva cuando ocurre de algún modo que se desciende conjuntivamente, si hay muchos contenidos [bajo él] y de ninguno de ellos solo se infiere formalmente. Así es en ésta 'todo hombre es animal', cuyo sujeto supone confusa y distributivamente: pues se sigue 'todo hombre es animal, entonces este hombre es animal y

aquel hombre es animal', y así de cada uno; y no se sigue formalmente 'este hombre es animal', indicado cualquiera, 'entonces todo hombre es animal'.

Lo que he dicho 'de algún modo ocurre que se desciende', lo he dicho porque no siempre ocurre que
212 se desciende del mismo modo. Pues a veces ocurre / que se desciende sin variación alguna hecha respecto de las proposiciones salvo que en la primera subyace [como sujeto] o se predica un término común, y después se toman los singulares, como es claro en el ejemplo ya dicho. Pero a veces ocurre que se desciende con alguna variación hecha, es decir en una proposición se pierde algo que se da en otra, y eso no es un término común ni está contenido bajo un término común. Por ejemplo, al decir 'todo hombre diferente de Sócrates corre' ocurre válidamente que de algún modo se desciende a algunas singulares conjuntivas; pues se sigue válidamente 'todo hombre diferente de Sócrates corre, entonces Platón corre y Cicerón corre', y así de los otros diferentes de Sócrates. Pero en estas singulares algo se pierde que se daba en la universal, que no era un término común ni un signo que lo distribuye, a saber la expresión exceptiva con la parte exceptuada. Y así no ocurre que se descienda del mismo modo bajo ésta 'todo hombre diferente de Sócrates corre' y bajo ésta 'todo hombre corre', ni ocurre que se descienda a las mismas [proposiciones].

La primera suposición confusa y distributiva se llama suposición confusa y distributiva móvil, la segunda se llama confusa y distributiva inmóvil.

[Cap. 71. Cuándo un término común tiene una suposición y cuándo otra]

Visto esto, hay que examinar cuándo un término común tiene una suposición personal y cuándo otra. Y primero hay que verlo de los nombres, segundo de los pronombres relativos, porque se dan reglas diversas de éstos y de aquéllos.

Entonces, primero hay que saber que cuando en una categórica ningún signo universal que distribuye el extremo completo de la proposición se añade a un término, / ni mediata ni inmediatamente, esto es ni 213
de parte del mismo extremo ni de parte del precedente, ni precede [a dicho término] una negación, ni expresión alguna que incluya implícitamente una negación o un signo universal, tal término común siempre supone determinadamente. Por ejemplo en ésta 'el hombre es animal' ningún signo universal se añade, ni una negación, ni una expresión tal que incluya implícitamente una negación o un signo universal, por eso cada término supone determinadamente. Hay que decir lo mismo de ésta 'algún hombre corre', porque un signo particular añadido o no añadido no varía la suposición personal, aunque con frecuencia hace que el término suponga personalmente. De modo semejante en ésta 'animal es todo hombre', aunque se da un signo universal, sin embargo no precede a este término 'animal', por eso el 'animal' supone determinadamente. De modo semejante aquí 'el animal no es hombre', aunque se da una negación, como sin embargo no precede a este término 'animal', por eso 'animal' supone determinadamente.

Pero en ésta 'todo hombre es animal', 'hombre'

no tiene suposición determinada, porque está distribuido por un signo universal, ni 'animal' tiene suposición determinada, porque sigue mediatamente un signo universal. Pero aquí 'el que ve a todo hombre es animal', como este signo 'todo' no distribuye todo el sujeto, por eso hace que el predicado no suponga sino determinadamente. De aquí que se sigue válidamente 'el que ve a todo hombre es animal, entonces el que ve a todo hombre es este animal, o el que ve a todo hombre es aquel animal, o aquél', y así de cada uno. Pero en ésta 'todo el que ve a un hombre es animal',[144] como el signo distribuye este todo 'el que ve a un hombre', por eso el predicado no supone determinadamente. Y algo semejante pasa con ésta 'de cualquier hombre el asno corre', pues aquí el predicado supone sólo confusamente; pero en ésta 'el asno de cualquier hombre corre' el predicado supone determinadamente. De modo semejante en ésta 'el
214 hombre no es animal', aunque / 'hombre' esté o suponga determinadamente, sin embargo 'animal', como lo precede una negación que determina al verbo, por eso no supone determinadamente. De modo semejante en ésta 'Sócrates difiere del hombre', el predicado no supone determinadamente, porque este verbo 'difiere' incluye implícitamente una negación.

[Cap. 72. Sobre las dudas que se pueden presentar contra lo dicho]

Respecto de lo dicho se puede dudar. Primero, ¿cómo supone 'hombre' en ésta 'Sócrates fue hombre', si se da que Sócrates no es? De modo semejante, ¿cómo

suponen los términos en aquellas [proposiciones] de pasado y en aquéllas de futuro y de posible y en otras proposiciones modales?

Y la razón de la duda, como se dijo antes, es que un término nunca supone por algo sino de aquéllo de lo que se verifica; pero 'hombre', si Sócrates no es, no se verifica de Sócrates, porque entonces ésta es falsa 'Sócrates es hombre'; entonces no supone por Sócrates, y en consecuencia no supone determinadamente.

Segundo, se duda de éstas 'un hombre blanco es hombre', 'el que canta la misa es hombre', 'el que crea es Dios', supuesto que nada sea blanco, que nadie cante la misa y que Dios no cree. ¿Por qué [cosas] suponen los sujetos? Porque parece que por ninguna cosa significada, ya que de ninguna las tales se verifican; ni por sí mismas, porque entonces no tendrían suposición personal; entonces no suponen determinadamente por algo, y en consecuencia no tienen suposición determinada.

Tercero, se duda sobre cómo supone el sujeto en tales 'un caballo a ti se te promete', 'veinte libras a ti se te deben'. Y la razón de la duda es / que si el 215
término supone por el contenido, parece que son falsas, por ser cualquiera singular falsa; y así si el término sujeto supone determinadamente, la proposición es falsa.

Cuarto, se duda de tales 'éste está privado de la visión', 'éste es apto por naturaleza para tener visión', y asi de muchas otras.

Quinto: ¿qué suposición tiene el predicado en ésta 'los géneros y las especies son sustancias segundas'?

Sexto, [se duda] de éstas 'la acción es una cosa fuera del alma', 'la relación es una cosa verdadera',

'la creación es lo mismo realmente que Dios', y así de muchas parecidas.

Séptimo, es de ésta 'éste dos veces fue blanco'; porque parece que 'blanco' no supone determinadamente.

Octava duda: ¿de qué modo suponen el sujeto y el predicado en ésta 'sólo un animal es hombre'?

También, de tales 'el Apóstol dice esto', 'Inglaterra lucha', 'bebe la copa', 'el navío está en el mar', 'tu bondad misericordiosamente obra', 'la clemencia del príncipe rige el reino', y otras parecidas.

Contra la primera de estas [dudas] hay que decir que en todas esas proposiciones los términos suponen personalmente. Por lo que hay que entender entonces que un término supone personalmente cuando supone por sus significados, o por aquéllos que fueron sus significados, o lo serán, o podrán serlo. Y así hay que entender lo dicho antes; porque se ha dicho antes que en un modo 'significar' se toma así. Sin embargo esto hay que entenderlo [así], que no respecto de cualquier verbo supone [el término] por aquellas [cosas]; sino que respecto de cualquier verbo puede suponer [el término] por aquellas [cosas] que significa tomando
216 'significar' en sentido estricto, / si significa alguna cosa tal. Pero por aquellas [cosas] que fueron sus significados no puede suponer sino respecto de un verbo en pasado. Y por eso hay que introducir una distinción en cualquier proposición tal, porque tal término puede suponer por estas [cosas] que son o por las que fueron. De modo semejante no puede suponer por estas [cosas] que serán sino respecto de un verbo en futuro, y por eso hay que introducir una distinción en aquella proposición, porque el término puede suponer por

estas [cosas] que son o por estas [cosas] que serán. De modo semejante no puede suponer por estas [cosas] que pueden ser significadas y no son sino respecto de un verbo de posibilidad o de contingencia, y por eso hay que introducir una distinción en todos ésos, porque el sujeto puede suponer por estas [cosas] que son o por estas [cosas] que pueden ser o contingentemente son. Y por eso hay que introducir una distinción en todas éstas 'todo hombre fue blanco', 'todo lo blanco será hombre', 'todo lo blanco puede ser hombre', 'todo hombre acaso corra'.

Sin embargo, hay que entender que esta distinción no se da de parte del predicado sino sólo de parte del sujeto. Así, no hay que introducir una distinción en éstas 'Sócrates fue blanco', 'Sócrates puede ser blanco'; y esto porque el predicado apela su forma. Lo que hay que entender así: no que suponga por sí o por un concepto, sino que con tal proposición se denota que fue verdadera una proposición en la que el predicado mismo bajo su forma propia, esto es él mismo y no otro, se predica de aquello por lo que el sujeto supone, o del pronombre que indica propiamente aquello por lo que el sujeto supone, si tal proposición es de pasado; o que será verdadera, si tal proposición es de futuro; o que es posible, si la primera proposición es de posibilidad; o necesaria, si la primera proposición es de necesidad; o imposible, si la primera proposición es de imposibilidad; o por sí, si la primera proposición es de por sí; o por accidente, si la primera proposición es por accidente. Y así de todas las otras proposiciones modales. Por ejemplo, para la verdad de ésta 'lo blanco fue negro' no se requiere que ésta / 'lo blanco es negro' fuera verdadera alguna vez, sino 217

que se requiere que ésta 'esto es negro' fuera verdadera, indicando algo por lo cual el sujeto supone en ésta 'lo blanco fue negro'. De modo semejante, para la verdad de ésta 'lo verdadero será imposible', no se requiere que ésta 'lo verdadero es imposible' haya sido verdadera alguna vez, sino que se requiere que ésta 'esto es imposible', si se formare, sea verdadera en el futuro, indicando algo por lo cual el sujeto supone en ésta 'lo verdadero será imposible'. De modo semejante con las otras. Pero de esto se hablará con mayor amplitud en el tratado sobre las suposiciones y las consecuencias[245]. A propósito de ésta 'Sócrates fue hombre' digo que el predicado supone por Sócrates. Y de modo semejante ocurre con todas aquéllas de pasado y de futuro y modales, que los términos que suponen personalmente suponen por aquellas [cosas] que son supósitos o lo fueron o lo serán o lo pueden ser; y si no hay algún signo, ni negación, ni algo que lo impida, suponen determinadamente.

Pero entonces para un argumento en contra hay que decir que es correcto lo que se dijo, a saber, que un término nunca supone por algo, sino de lo que se verifica. No se dijo, sin embargo, que nunca supone por algo sino de lo que se verifica con un verbo en presente, sino que basta que algunas veces se verifique con un verbo en pasado, cuando supone por aquello respecto de un verbo en pasado; o con un verbo en futuro, cuando supone respecto de un verbo en futuro, y así de las otras. En ésta es claro 'lo blanco fue hombre', supuesto que ningún hombre sea blanco, pero que Sócrates lo fuera, entonces 'blanco' supone por Sócrates, si se toma por los que fueron. Y por eso 'blanco' se verifica de Sócrates no con un verbo de

presente sino con un verbo de pasado, pues ésta es verdadera 'Sócrates fue blanco'.

Pero todavía queda una duda: ¿por qué [cosa] supone el predicado aquí 'Sócrates fue blanco'? Si [supone] por éstos que son, es falsa:

Hay que decir que el predicado supone por los que fueron, sea el caso que los mismos que fueron, son, o no lo sea. Y por eso en este caso cabe una excepción / a aquella regla que enuncié en otro sitio, a saber que 218
un término, dondequiera que se dé, siempre supone por los que son, o puede suponer por ellos. Pues aquella regla la entendí del término dado de parte del sujeto; pero cuando se da de parte del predicado no es universalmente verdadera. Así, supuesto que ningún hombre sea blanco, pero que antes hubiera habido muchos hombres blancos, entonces en ésta 'el hombre fue blanco' el predicado no puede suponer por estos que son sino sólo por los que fueron. De aquí que generalmente el predicado en aquellas [proposiciones] de pasado no supone por algo diferente de aquello que fue, y en aquellas de futuro [supone] por lo que será, y en aquellas de posibilidad [supone] por lo que puede ser. Para esto se requiere sin embargo que el predicado mismo se predique de aquello por lo cual supone el sujeto, según el modo ya dicho.

Contra la segunda de las dudas hay que decir que hay que concederla por la fuerza del discurso, si ningún hombre es blanco y si ningún hombre canta la misa y si Dios no crea, en las mencionadas proposiciones por nada suponen los sujetos. Sin embargo se toman significativamente, porque 'tomarse significativamente' o 'suponer personalmente' pueden ocurrir de dos maneras: o porque el término supone por algún

significado, o porque se denota que supone por algo, o porque se denota que no supone por algo. Pues siempre en tales proposiciones afirmativas se denota que un término supone por algo, y por eso si por nada supone, la proposición es falsa. Pero en proposiciones negativas se denota que el término no supone por algo, o que supone por algo de lo cual se niega verdadera-
219 mente el predicado, y por eso una tal / [proposición] negativa tiene dos causas de verdad. Así como ésta 'el hombre blanco no es' tiene dos causas de verdad: o porque el hombre no es, y por eso no es blanco; o porque el hombre es, y sin embargo no es blanco. Pero en esta proposición 'el hombre blanco es hombre', si ningún hombre es blanco el sujeto se toma significativa y personalmente, no porque suponga por algo, sino porque se denota que supone por algo; y por eso, porque por ninguno supone, sin embargo se denota que supone por alguno, la proposición es simplemente falsa.

Y por eso si algo de lo ya dicho parece repugnar a esto, hay que entenderlo [que vale] de la proposición afirmativa y verdadera, porque siempre en una proposición afirmativa y verdadera, si un término supone personalmente, supone por algún significado, según el modo ya expuesto.

Y si se dice: estas [expresiones] 'supone' y 'por ninguno supone' no se dan simultáneamente, porque se sigue 'supone, entonces supone por alguno', hay que decir que no se sigue, sino que se sigue 'supone, entonces se denota que supone por alguno o se denota que por ninguno supone'.

Contra lo tercero hay que decir que tales proposiciones 'un caballo a ti se te promete', 'veinte libras

a ti se te deben' por la fuerza del discurso son falsas, porque cualquier [proposición] singular es falsa, como es claro por inducción. Sin embargo si tales términos se dan de parte del predicado, se pueden de algún modo conceder [tales proposiciones]. Y entonces es necesario decir que los términos que siguen a tales verbos tienen, en virtud de aquellos verbos, una suposición sólo confusa, y por eso no ocurre que se descienda disyuntivamente a singulares sino sólo con un predicado disyuntivo, enumerando no sólo presentes sino también futuros. Así, no se sigue 'te prometo un caballo, luego te prometo este caballo o te prometo aquel caballo', y así de cada uno de los presentes; pero se sigue válidamente 'te prometo un caballo, entonces te prometo este caballo o aquél o aquél', y así de cada uno, enumerándolos todos, tanto presentes / como 220
futuros, y esto porque todos los verbos tales incluyen implícitamente verbos en futuro. De aquí que ésta 'te prometo un caballo' equivale a ésta 'tu tendrás como regalo mío un caballo', y por eso en ésta 'te prometo un caballo' puede el 'caballo' suponer por uno de futuro, así como en ésta 'tu tendrás un caballo'.

¿Pero acaso en ésta 'te prometo un caballo' el 'caballo', hablando por la fuerza del discurso, supone sólo confusamente? Hay que decir que hablando estrictamente el 'caballo' no supone sólo confusamente, porque no supone, por ser una parte del extremo. Y la antedicha regla sobre la suposición determinada se ha dado respecto de aquellos que suponen, hablando estrictamente, ya que son extremos de las proposiciones y no sólo partes de los extremos. Sin embargo, ampliando el [uso del] nombre se puede decir que el 'caballo' supone sólo confusamente, y esto porque

sigue a un verbo tal. Y así es [regla] universal que un término común que sigue a un verbo tal, de tal modo sin embargo que sólo es parte del extremo, aunque supone personalmente, siempre lo hace sólo confusa y no determinadamente.

Así, hay que saber que cuando quiera que en alguna proposición tal en presente o en pasado o en futuro se da un verbo en virtud del cual se denota que será verdadera, o deberá ser verdadera, alguna proposición en la cual de parte del predicado se da un término común, y no se denota que será verdadera cualquier proposición en la que de parte del predicado se da algo singular contenido bajo aquel [término] común, entonces, tomando 'suponer' de modo que una parte del extremo pueda suponer, aquel término común no supone determinadamente, esto es, no ocurre que se descienda a singulares por una disyuntiva sino sólo por una proposición de extremo disyuntivo o disyunta en parte del extremo. Pero ahora por ésta 'yo te prometo un caballo', en virtud de este verbo 'prometo' se denota que ésta –o una parecida– 'yo te doy un caballo' será verdadera, o a veces debe ser verdadera, y no se denota que alguna tal 'yo te doy este caballo' –cualquiera sea el caballo indicado– será verdadera o deba serlo. Y por eso no se sigue 'yo te prometo un caballo, entonces te prometo este caballo o te prometo aquel caballo'. Algo parecido ocurre con tales 'yo te debo veinte libras', 'éste se abstiene de dar a Sócrates veinte marcos'.

Así entonces es claro que ésta se puede conceder 'yo te prometo un caballo', y sin embargo ésta por la fuerza del discurso de ningún modo se debe conceder
221 'un caballo a ti / se te promete'. Cuya razón es que

en ésta 'un caballo a ti se te promete' el 'caballo' es el sujeto y no una parte del sujeto, y por eso es preciso que suponga determinadamente, pues no le precede un signo [de universalidad], ni una negación, ni algo que incluya algo [así], y por eso es preciso que ocurra el descenso a los singulares. Pero en ésta 'te prometo un caballo' el 'caballo' no es el extremo sino una parte del extremo, porque este todo es el predicado 'prometiéndote un caballo', porque éstas equivalen 'yo te prometo un caballo' y 'yo estoy prometiéndote un caballo'; y así 'caballo' es una parte del extremo. Y por eso así como no es preciso que suponga, hablando propiamente, así no es preciso que suponga determinadamente, y en consecuencia no es preciso que ocurra el descenso a una disyuntiva.

¿Pero acaso ocurre que se descienda bajo una parte del extremo? Hay que decir que a veces ocurre que se desciende. Así como se sigue válidamente 'éste da a Sócrates un caballo, entonces le da este caballo o le da aquél', y así de cada uno. Pero a veces, por alguna razón especial, no ocurre que se descienda, como ya se ha dicho en este caso. Y así aunque se conceda ésta 'yo te prometo un caballo', ésta sin embargo, por la fuerza del discurso, no hay que concederla 'un caballo a ti se te promete'. Sin embargo ésta misma se ha concedido, porque comúnmente se toma por ésta 'alguien te promete un caballo'. Pero por qué no es válida esta consecuencia 'alguien te promete un caballo, entonces un caballo a ti se te promete', se dice en el tratado sobre la proposición[246].

Contra lo cuarto hay que decir que en [proposiciones] como 'éste está privado de la visión' la 'visión', que es una parte del extremo, propiamente no supone.

Sin embargo del modo en que puede suponer, supone confusa y distributivamente, porque equivale a ésta 'éste ninguna visión tiene', donde 'visión' por la negación se asume confusa y distributivamente. Sin embargo no en cualquier proposición en que esté presente aquélla, supone confusa y distributivamente, porque no [sucede] en una afirmativa, a saber en ésta 'éste es apto por naturaleza para tener visión', sino que
222 en ésta supone de algún / modo determinadamente, a saber por aquéllas que alguna vez fueron posibles, no sin embargo por todas ellas, sino por aquéllas que pudieron darse en el [sujeto en cuestión].

Contra lo quinto hay que decir que por la fuerza del discurso ésta es falsa 'los géneros y las especies son sustancias'. Pero ésta se puede conceder 'los géneros y las especies son sustancias segundas', y entonces la [expresión] 'sustancias segundas' supone personal y determinadamente, porque este nombre 'sustancia segunda' se impone para significar intenciones segundas, que conllevan verdaderas sustancias.

Y por eso es falsa la opinión que establece que 'sustancia' puede tener suposición simple y sin embargo suponer por las especies y los géneros. Pero si alguna vez se halla en algún autor que los géneros y las especies son sustancias, la autoridad debe presentarse [así]: o que por un acto efectuado entiende un acto signado, como por ésta 'los géneros y las especies son sustancias' se entiende ésta 'de los géneros y las especies se predica la sustancia', y debe efectuarse 'el hombre es sustancia', 'el animal es sustancia', y así de las otras. O debe la autoridad presentarse [así], que 'sustancia' es equívoco. Pues algunas veces significa cosas verdaderas, que son sustancias realmente

distintas de todo accidente real y de toda intención segunda, y entonces se toma sustancia de modo propio. A veces significa las intenciones mismas que conllevan sustancias, dichas del primer modo. Y entonces bajo tal interpretación se concedería ésta 'los géneros y las especies son sustancias', tomando el predicado personalmente; pero entonces no se tomaría de modo propio sino impropio y figurado.

Contra lo sexto hay que decir que diversas personas usan de diverso modo tales abstractos, pues a veces los usan por las cosas, a veces los usan por los nombres. Si [ocurre] lo primero, entonces debe decirse que suponen por aquellas [cosas] por las que suponen sus concretos, según la opinión de Aristóteles. Y entonces éstas equivalen 'el fuego es calefactor' y 'el fuego es calefacción', de modo semejante 'el hombre es padre' y 'el hombre es paternidad'. Más aún / propiamente hablando tales concretos y 223
abstractos, si los abstractos se imponen para significar propiamente una cosa, son nombres sinónimos, según la intención de Aristóteles y de muchos filósofos.

Y de que esto no es tan asombroso, [alguien] se puede convencer. Pues tomo esta proposición 'la creación es una cosa verdadera', y pregunto: 'creación' o supone por algo o [supone] por nada. Si por nada, entonces no será una proposición o será una proposición falsa. Si supone por algo, [supone] o por una cosa fuera [del alma], o por una cosa en el alma, o por un agregado. Si por una cosa fuera, pregunto: ¿por cuál? Y no puede darse sino Dios; entonces 'creación' supone por Dios tanto como 'creador'. Y con la misma facilidad esto se podría decir de todo lo otro. Si supone por algo en el alma, —así como según algunos supone

por una relación de razón–, esto es imposible, porque entonces ésta sería falsa 'la creación es una cosa verdadera'; y de modo semejante, entonces nunca estaría la creación sino en el alma, ni Dios sería creador sino por un acto del alma formando tal relación de razón. De modo semejante, con la misma facilidad se puede decir que 'calefacción' supone por un ente tal, o sea, una relación de razón; no puede haber razón alguna para probar que tal [ente] es más relación en el agente creado que en el increado. Y por eso según la intención del Filósofo ninguna cosa es [tal] que pudiera significarse o connotarse por tal concreto que del mismo modo no se signifique o se connote por un abstracto. Y por eso en él, si cada uno se impone para significar una cosa, serán nombres sinónimos.

No sirve [argumentar] que el modo de significación impide la sinonimia, porque la diversidad de los modos de significación no impide la sinonimia sino cuando, en razón del diverso modo de significación, algo se significa o se connota con uno que no se significa del mismo modo con el restante. Como es claro en éstos 'hombre', 'del hombre', 'hombres'; de modo semejante 'hombre', 'risible'; de modo semejante 'intelecto', 'voluntad' y 'alma'; de modo semejante aquí 'creador', 'gobernador', 'condenador',
224 'santificador', y así de / todos los tales, que se verifican de lo mismo, y sin embargo no son sinónimos. Pues si sólo la diversidad de los modos de significación alterare la sinonimia, se diría con igual facilidad que 'traje' y 'vestido' no son sinónimos, porque 'traje' termina en 'e' y 'vestido' no; y así de muchos tales. Y así tal diversidad ni en cuanto a la terminación, ni en cuanto a los accidentes, cuales son género y parecidos,

ni en cuanto a otras cosas, cuales son adjetivos y sustantivos y parecidos, suprime la sinonimia. Sin embargo cuando propiamente hablando hay cambio en el modo de significación, entonces no hay sinonimia. Pero esto no ocurre en este caso, como es manifiesto, porque un concreto y un abstracto pueden tener por completo el mismo modo de significación cuando tales concreto y abstracto no son tales cuales son aquéllos del primer modo, como se ha dicho al principio de este tratado[247].

Entonces tales abstractos, cuando se toman significativamente por las cosas, son nombres sinónimos de los concretos, según la intención de Aristóteles. Pero según los teólogos quizás sea necesario hablar de otro modo sobre algunos, aunque no de todos.

Pero a veces usan los hombres tales abstractos para que signifiquen las cosas concretas mismas, como hacen éstos 'privación', 'negación', 'contradicción' y los parecidos. Y así en ésta 'el hombre es relación', la 'relación' supone significativamente y por los nombres relativos. Y de modo semejante 'semejanza' supone a veces por un nombre relativo, tal como por este nombre 'semejante'; igualmente 'creación' por este nombre 'creador'; y 'cuantidad' por este nombre 'cuanto', y así de muchos abstractos tales que no tienen concretos que les correspondan, que supongan por cosas distintas de aquellas cosas que se significan por los abstractos, según la intención de Aristóteles. Y por eso de todos esos abstractos, del mismo modo que se concede que de ellos se predica este predicado 'cosa fuera del alma', debe de ellos concederse / su 225
concreto y [concedérseles] aquello mismo por lo que su concreto supone, porque, como con frecuencia se

ha dicho, si tales abstractos son propiamente nombres de primera intención, serán nombres sinónimos de sus concretos, según lo que me parece es la opinión de Aristóteles.

Y ésta es la causa por la que pocos de tales abstractos fueron hallados por Aristóteles, porque consideró sinónimos [los nombres] como 'hombre-humanidad', 'caballo-caballeidad', 'animal-animalidad', 'asno-asnidad', 'buey-boyeidad', 'cuanto-cuantidad', 'relativo-relación', 'semejante-semejanza', 'calefactor-calefacción', 'padre-paternidad', 'ternario-trinidad', 'dos-dualidad', y los de este estilo cuando son nombres propiamente de primera intención.

Pero según el uso de los hablantes, los abstractos a veces son nombres de segunda intención o segunda imposición, y entonces no son sinónimos.

Pero otros dicen que todos los nombres abstractos significan cosas distintas o relaciones de razón y suponen por ellas.

Contra la séptima duda hay que decir que en ésta 'Sócrates dos veces fue blanco' se da una expresión que incluye implícitamente una negación, a saber esta expresión 'dos veces'. De aquí que en virtud de esa expresión, ésta 'Sócrates dos veces fue blanco' está expresando una negativa; pues equivale a ésta 'Sócrates primero fue blanco, y algún tiempo después no era blanco, y después fue blanco'. Y en razón de esta negativa incluida implícitamente no supone determinadamente, porque entonces ocurriría un descenso por una disyuntiva a pronombres o nombres propios expresando aquellas cosas por las que el predicado supone.

Y algo parecido ocurre con éstas 'Sócrates comien-

za a ser blanco', 'un hombre deja de ser gramático', y de modo universal con aquellas que estén expresando alguna negativa.

Contra la octava duda [se argumenta] con la misma [razón]: ésta 'sólo un animal es hombre' tiene / una expresión de exclusión, en razón de la cual está expresando una negativa, y por eso ni el sujeto ni el predicado suponen determinadamente. 226

Contra lo noveno hay que decir que si se toma por la fuerza de la expresión (*vocis*), los términos suponen del mismo modo que en las otras [proposiciones]; pero según el uso de los hablantes suponen impropiamente por otras [cosas].

[Cap. 73. Sobre la suposición sólo confusa y sus reglas]

Habiendo examinado lo que es la suposición determinada, hay que examinar la suposición sólo confusa.

En orden a lo cual se dan diversas reglas. Una es que cuando un término común sigue mediatamente a un signo universal afirmativo, entonces la suposición es sólo confusa, esto es, siempre en una universal afirmativa el predicado supone sólo confusamente, como en ésta 'todo hombre es animal', 'todo hombre es blanco', y así de otras. Pero cuando quiera que el signo universal se da de parte del sujeto, sin embargo si la proposición no es universal afirmativa, ni un signo universal distribuye todo el sujeto, el predicado no supone sólo confusamente. Por ejemplo en ésta 'el que ve a todo hombre es animal', el 'animal' supone determinadamente, porque el signo universal no distribuye todo el sujeto, ni hace universal esta

proposición, por eso el predicado no supone sólo confusamente. De modo semejante en ésta 'el creador de todo lo creable es un ente', el 'ente' supone determinada y no sólo confusamente.

Se da otra regla, [y es] que cuando algún signo universal o que incluye implícitamente un signo universal precede un término de parte de su mismo extremo, de tal modo, sin embargo, que no determina todo lo precedente a la cópula, aquéllo hace que lo que sigue de parte del mismo extremo suponga sólo confusamente, hablando de aquel modo según el cual una parte del extremo puede suponer. Así entonces bajo aquel [término] no ocurre un descenso a una
227 disyuntiva, / como es claro aquí 'en todo tiempo algo creable fue'; de modo semejante aquí 'en todo tiempo después de Adán algún hombre fue'. Aquí el 'hombre' supone sólo confusamente, porque si supusiera determinada o confusa y distributivamente, sería falsa, porque de cualquier [proposición] singular es falsa, como es claro por inducción. De modo semejante, lo mismo es claro aquí 'hasta el fin del mundo algún animal será' o 'algún asno será'. De modo semejante lo mismo se puede decir aquí 'hasta el fin del mundo el hombre será', y aquí 'todo el día hubo algún hombre aquí dentro', supuesto que diversos hombres a diversas horas estuvieron aquí dentro. De modo semejante en tales 'siempre existió un hombre', 'siempre existirá un hombre', y así de muchas tales. Pero si esto hay que sostenerlo o no por la fuerza del discurso, no me preocupo mucho; sin embargo según el uso de los hablantes es preciso decirlo, porque es muy valioso para ellos saberlo.

Pero he dicho 'cuando este sincategorema no

determina todo el extremo', porque si determinara simplemente todo el extremo, esto es, todo lo que se da por parte del verbo, entonces no sería verdadera. Así como está claro en ésta 'todo asno del hombre corre', pues el 'todo' determina este todo 'asno del hombre' y no distribuye sólo el 'asno' ni sólo el 'de un hombre'. De modo semejante sucede aquí 'de cualquier hombre el asno corre': se distribuye este todo 'del hombre el asno'. Así, estos términos 'del hombre el asno', 'el asno del hombre' son de tal modo distribuibles por una única distribución, como estos términos 'hombre blanco', 'animal blanco', y así de otros. Pero así no ocurre en éstas 'todo el día hubo algún hombre aquí dentro', 'en todo tiempo después de Adán algún hombre fue', pues este todo 'en un tiempo después de Adán algún hombre' no puede ser sujeto respecto de cualquier verbo, así como este todo 'del hombre el asno' y de modo semejante este todo 'el asno del hombre' pueden ser sujeto respecto de cualquier verbo.

Pero si esto es o no propiamente una expresión (*dictum*), no me preocupa. Sin embargo hay que saber esto, que cuando además de parte del mismo extremo un signo / universal afirmativo precede mediatamente 228
a un término común, no ocurre el descenso a los contenidos bajo aquel término común, ni conjuntiva ni disyuntivamente, no más que si aquel término común fuese extremo de una proposición y supusiese sólo confusamente. Y esto hay que entenderlo cuando los términos inmediata y mediatamente siguientes [al signo universal] no están en el mismo caso, o cuando no se dan como adjetivo y sustantivo, porque si se dieran así, no ocurriría un descenso ni a uno ni a otro

de todos los contenidos [bajo ellos]. Así, cuando se dice 'todo hombre blanco es blanco' no ocurre un descenso conjuntivo ni a uno ni a otro de todos los contenidos. Otra cosa pasa en el primer caso, porque en aquel caso ocurre un descenso a todos los contenidos del término que sigue inmediatamente al signo y no a los contenidos de otro; sin embargo ni uno ni otro propiamente suponen sino el compuesto de aquellos dos. Un ejemplo es claro en ésta 'de cualquier hombre el asno corre' y en ésta 'el que ve a todo hombre es animal'.

Se puede dar una tercera regla, que siempre el sujeto de una exclusiva afirmativa supone sólo confusamente, así como en ésta 'sólo un animal es hombre', el 'animal' supone sólo confusamente, así como en una universal afirmativa convertible con aquella exclusiva, tal como 'todo hombre es animal'.

[Cap. 74. Sobre la suposición confusa y distributiva y sus reglas]

En orden a la suposición confusa y distributiva se dan diversas reglas. Y primero de la suposición confusa y distributiva móvil. Y son éstas:

Una es que en toda proposición universal afirmativa y negativa, que no es exclusiva ni exceptiva, el sujeto supone confusa y distributivamente de un modo móvil, como es claro en éstas 'todo hombre corre', 'ningún hombre corre'.

229 / Segunda regla: que en toda universal negativa tal, el predicado supone confusa y distributivamente.

La tercera regla es que cuando una negación que

determina la composición principal precede [al predicado], el predicado supone confusa y distributivamente, así como en ésta 'el hombre no es animal' el 'animal' supone confusa y distributivamente, pero 'hombre' supone determinadamente.

La cuarta regla es que aquello que sigue inmediatamente a este verbo 'se distingue' o 'difiere', o a los participios a ellos correspondientes, o a este nombre 'otro', o a una equivalente a aquéllas, supone confusa y distributivamente. Así como se sigue válidamente 'Sócrates se distingue del hombre, entonces Sócrates se distingue de este hombre', cualquiera sea el hombre indicado; de modo semejante en ésta 'Sócrates difiere del hombre' o 'Sócrates es diferente del hombre'; y de modo semejante en ésta 'Sócrates es otro [diferente] del hombre'.

Hay que saber, sin embargo, que las reglas mencionadas son verdaderas cuando el término mencionado no supone confusa y distributivamente, y no hay negación, o un verbo tal o nombre es retirado, porque si alguno de los mencionados es retirado y el término supusiese confusa y distributivamente, entonces con la adjunción de tales expresiones el mismo término supondrá determinadamente. Así como es claro en ésta 'Sócrates es todo hombre', este predicado 'hombre' supone confusa y distributivamente. Por eso si una negación precede, supondrá determinadamente, como es claro al decir 'Sócrates no es todo hombre'; pues se sigue 'Sócrates no es este hombre –cualquiera sea el hombre indicado– entonces Sócrates no es todo hombre'. Y lo mismo hay que decir de las otras.

Y por eso esta regla es verdadera 'cualquier cosa

que moviliza lo inmóvil, inmoviliza lo móvil'. Esto es, cualquier cosa añadida a un término que supone de modo inmóvil hace que eso mismo suponga de modo móvil después de habérsele añadido; aquello mismo añadido a un término que supone primero de un modo móvil hace que eso mismo después de habérsele añadido suponga de un modo inmóvil. Así como en esta proposición 'Sócrates es hombre', 'hombre' supone de modo inmóvil; y si se le añade una negación, al decir 'Sócrates no es hombre', la negación hace que el 'hombre' suponga de un modo móvil. Y por eso si un término primero supone / de modo móvil sin negación, después de añadírsele una negación supondrá de modo inmóvil. Así como en ésta 'Sócrates es todo hombre': porque en ésta 'Sócrates es todo hombre' supone el 'hombre' de modo móvil, por eso en ésta 'Sócrates no es todo hombre' supone el 'hombre' de modo inmóvil. Y lo mismo hay que decir de éstas 'Sócrates difiere de todo hombre', 'Sócrates es otro [diferente] de todo hombre'.

Entonces universalmente hay que decir esto, que cualquier cosa que hace que un término suponga confusa y distributivamente es o un signo universal, o una negación, o algo equivalente a una negación. Sin embargo no siempre que algo incluye una negación hace que eso mismo suponga de modo móvil, como es claro de una expresión exclusiva en una proposición afirmativa, porque el sujeto no supone confusa y distributivamente sino el predicado. Pero en una exclusiva negativa, en la que la expresión exclusiva se añade al sujeto, tanto el sujeto como el predicado suponen confusa y distributivamente.

Respecto de la suposición confusa y distributiva

inmóvil, hay que saber que en una proposición exceptiva el sujeto siempre tiene tal suposición, como es claro en ésta 'todo hombre aparte de Sócrates corre'. Pues el 'hombre' supone confusa y distributivamente, no de modo móvil sin embargo, porque no ocurre que se descienda, sino por la sola posición del singular en lugar del término común y del signo [universal], sin cambiar nada más. Pues no se sigue 'todo hombre aparte de Sócrates corre, entonces este hombre aparte de Sócrates corre', pues el consecuente es impropio, como luego se verá con claridad[248].

Aquí hay que saber sin embargo que de algún modo ocurre que se desciende a todos los singulares pero no del mismo modo, sino de un modo negativo a uno y de un modo afirmativo a todos los otros. Pues se sigue válidamente 'todo hombre aparte de Sócrates corre, entonces Sócrates no corre', y de todos los otros se sigue de modo afirmativo 'entonces este hombre corre, y aquel hombre corre', y así de cada uno, con la sola excepción de Sócrates. Y esto lo hace la expresión exceptiva añadida.

/ *[Cap. 75. Cómo supone el predicado en proposiciones* 231
con verbos como 'comenzar' y 'dejar']

Pero se puede dudar de [proposiciones] ya mencionadas, cuales son: 'Sócrates deja de ser blanco', 'Sócrates dos veces fue a Roma', 'Sócrates tres veces fue negro', 'Sócrates comienza a ser gramático', y las semejantes, ¿cómo suponen en ellas los predicados?

Pues que no suponen determinadamente es claro, porque no ocurre que se descienda a singulares por una

disyuntiva. Pues no se sigue 'Sócrates comienza a ser gramático, entonces Sócrates comienza a ser éste o comienza a ser aquél', indicando todas las cosas por las que el predicado supone, porque el antecedente puede ser verdadero y cualquier parte existente del consecuente falsa; entonces no supone determinadamente. De modo semejante no se sigue 'Sócrates comienza a ser gramático, entonces Sócrates comienza a ser este gramático', indicando a Platón; y por lo tanto no supone confusa y distributivamente. Ni supone sólo confusamente, porque no ocurre que se descienda a singulares por una proposición de predicado disyuntivo. Pues no se sigue 'Sócrates comienza a ser gramático, entonces comienza a ser este o aquel gramático', y así de cada uno de los gramáticos, porque el antecedente puede ser verdadero sin el consecuente.

Se puede decir que el término predicado en tales proposiciones, o también aquello que sigue al verbo, adjetivo o sustantivo, no tiene suposición ni determinada, ni sólo confusa, ni confusa y distributiva, sino alguna otra para la cual sin embargo no tenemos nombre. Así, esta suposición concuerda con la que es sólo confusa, porque así como cuando un término supone sólo confusamente ocurre que se asciende de cualquier pronombre que indica algo singular contenido bajo el término al término común, así ocurre en este caso. Pues así como se sigue 'todo hombre es esto —indicando a cualquier animal— entonces todo hombre es animal', así se sigue 'Sócrates comienza a ser
232 esto / —indicando a cualquier gramático— entonces Sócrates comienza a ser gramático'.

Pero difiere de la suposición sólo confusa, porque

no ocurre que se descienda a una disyunción de nombres propios de aquellos por los cuales el término común supone. Pues no se sigue 'Sócrates comienza a ser gramático, entonces Sócrates comienza a ser éste o aquél', indicando a todos los gramáticos.

Pero difiere dicha suposición de la suposición determinada, porque no ocurre que se descienda por una disyuntiva.

Pero la razón por la cual un término tal no tiene alguna de las mencionadas suposiciones es ésta: porque siempre aquella proposición equivale a una conjuntiva de dos o más proposiciones, de las cuales alguna es negativa y otra afirmativa respecto del mismo sujeto, y en las cuales el mismo término tiene diversas suposiciones; y por eso [el término] no tiene ninguna de estas [suposiciones] en aquella proposición cuyos exponentes son estas partes. Por ejemplo ésta 'Sócrates comienza a ser blanco' equivale a esta conjuntiva 'Sócrates ahora es por primera vez blanco y antes no era blanco'. Pero ahora en ésta 'Sócrates es blanco' el 'blanco' supone determinadamente, pero en ésta 'Sócrates no fue blanco' el 'blanco' supone confusa y distributivamente, en razón de la negación precedente.

Y si se dice que entonces en ésta 'sólo un animal es hombre' según esta razón el sujeto no tendría suposición sólo confusa, por lo que aquélla equivale a una conjuntiva, de la cual una parte es afirmativa y otra negativa, en las que el sujeto tiene diversas suposiciones y no de lo mismo:

Hay que decir que en aquella [proposición] exclusiva afirmativa el sujeto tiene una suposición sólo confusa, porque aunque sus exponentes tienen sujetos

que tienen suposiciones diversas, ya que sin embargo aquellos sujetos no son aquel mismo sujeto que es el sujeto de la exclusiva, y ya que es diferente el sujeto de la exponente negativa y de la afirmativa, por eso podría el sujeto de la exclusiva tener alguna de aquellas
233 tres suposiciones. / Pero ahora en proposiciones tales 'Sócrates comienza a ser gramático', 'Sócrates deja de ser blanco', 'Sócrates dos veces fue negro' el sujeto de las exponentes y de la proposición expuesta es el mismo.

[Cap. 76. Sobre la suposición de los términos relativos, tomando el relativo como lo toma el gramático y no como lo toma el lógico]

Examinadas estas cosas sobre la suposición de los términos absolutos, hay que examinar la suposición de los relativos, tomando 'relativo' no del modo como lo toma el lógico, sino del modo como lo toma el gramático, según lo que dice que "el relativo es recordativo de la cosa antes mencionada"[149].

Pero hay que saber primero que se llama 'relativo', según lo usan los gramáticos, algo relativo a la sustancia, o algo relativo a los accidentes. Se llaman relativos de sustancia: 'éste', 'aquél', 'lo mismo'. Se llaman relativos de accidente aquéllos que se imponen de algún modo, o que se derivan, de una pluralidad de accidentes, como 'tal', 'tan', 'tanto así' y los de este estilo.

De los relativos de sustancia algunos son relativos de identidad, algunos de diversidad. De los relativos de identidad algunos son no recíprocos, algunos son

recíprocos. No recíprocos son tales como 'aquél', 'lo mismo', y otros.

Y de éstos se dan reglas: que siempre suponen por aquello por lo cual suponen sus antecedentes, de tal modo que, si se verifican, se verifican por lo mismo. Así como es claro aquí 'Sócrates corre y aquél discute': para que ésta conjuntiva sea verdadera se requiere que la segunda parte se verifique por aquello / mismo por 234
lo que se verifica la primera parte. De modo semejante aquí 'el hombre es especie y aquél se predica de varios'.

Así, hay que saber que tal relativo nunca se debe poner en la misma categórica que su antecedente, así al decir 'Sócrates es aquél', pues aquí 'aquél' es un pronombre demostrativo y no relativo.

De modo semejante hay que saber que nunca, cuando el antecedente del relativo es un término común que supone personalmente, es lícito poner el antecedente en lugar del relativo para tener una proposición convertible y equivalente. Así como éstas no son equivalentes 'un hombre corre y aquél discute', 'un hombre corre y un hombre discute'. En otros casos ocurre, pues éstas son equivalentes 'Sócrates corre y aquél discute', 'Sócrates corre y Sócrates discute'.

De modo semejante hay que saber que una negación nunca hace a un relativo suponer confusa y distributivamente, sino que siempre supone por aquello por lo cual se verifica propiamente su antecedente, o se denota que se verifica. Así, ésta es verdadera 'algún hombre es Platón y Sócrates no es aquél', y sin embargo no se sigue 'entonces Sócrates no es hombre', sino que basta que ésta sea verdadera

'Sócrates no es Platón'. Y por lo tanto por la fuerza del discurso estas dos suponen simultáneamente 'algún hombre corre y Sócrates no es aquél' y 'algún hombre corre y Sócrates es aquél', porque si Sócrates y Platón corren cada una de éstas conjuntivas es verdadera.

En orden a los relativos de identidad recíprocos hay que saber que difieren de otros porque pueden ponerse indiferentemente en la misma categórica que su antecedente y en otra. Así como es claro en estos relativos 'se', 'su'; pues se dice correctamente 'Sócrates discute y se ve'; de modo semejante se dice correctamente 'Sócrates se ve'; de modo semejante se dice correctamente 'Sócrates ve su asno'; y se dice correctamente 'Sócrates corre y su asno camina'.

Y hay que saber que algunas veces un relativo es parte del extremo y algunas veces es extremo. Cuando es extremo, de tal modo que sigue o precede inmediatamente al verbo, entonces supone por aquello por
235 lo cual supone / su antecedente; así como en éstas 'Sócrates se ve', 'todo hombre se ve'. Pero cuando es parte del extremo entonces no supone por aquello por lo cual supone su antecedente, sino que supone por algo que conlleva aquello a lo que se añade. Así como es claro aquí 'Sócrates discute y su asno corre'. Aquí 'su' no supone por Sócrates, sino que supone por el asno de Sócrates y no por otro asno.

También hay que saber que siempre tal relativo tiene tal suposición y supone por las mismas cosas por las cuales supone su antecedente. Pero cuando su antecedente supone confusa y distributivamente o determinadamente, [el relativo] tiene una suposición parecida pero de modo individual, remitiendo los singulares a cada uno de ellos. Y por eso no ocurre un

descenso ni conjuntiva ni disyuntivamente, ni de otro modo, sino respecto de algo contenido bajo el antecedente. Por ejemplo en ésta 'todo hombre se ve' el 'se' supone por todo hombre confusa y distributivamente de modo inmóvil e individual, porque no ocurre un descenso sin cambiar el otro extremo; tal como no se sigue 'todo hombre se ve, entonces todo hombre ve a Sócrates', y sin embargo ocurre un descenso a Sócrates respecto de Sócrates, al decir 'todo hombre se ve, entonces Sócrates ve a Sócrates'. Eso no sucede aquí 'el hombre es animal'. De modo semejante en ésta 'el hombre se ve' el 'se' supone determinadamente y de modo individual, porque el descenso ocurre así 'el hombre se ve, entonces Sócrates ve a Sócrates' o 'Platón ve a Platón', y así de cada uno. De modo semejante ocurre el ascenso: no así 'el hombre ve a Platón, entonces el hombre se ve', sino así 'Sócrates ve a Sócrates, entonces el hombre se ve'.

A partir de éstas es claro que un relativo tal, que sigue a un signo universal mediatamente, tiene suposición confusa y distributiva, pero de modo individual.

De modo semejante un relativo en alguna categórica, sea o no un relativo recíproco, tiene suposición confusa y distributiva en razón de la adición de un signo universal a su antecedente.

Del mismo modo, un término tal tiene suposición sólo confusa aunque en aquella categórica ningún signo universal se dé, / en razón de que en la categórica 236
precedente un signo universal precede mediatamente a su antecedente; así como es claro aquí 'todo hombre es animal y cualquier asno lo ve'.

Respecto del relativo de diversidad hay que saber que se dice relativo de diversidad porque no se verifica

por lo mismo por lo cual se verifica su antecedente; así como es claro aquí: indicadas dos contradictorias ésta es verdadera 'una de éstas es verdadera y la restante es falsa'. Aquí la 'restante' se verifica por aquello por lo cual no se verifica este antecedente 'una de éstas es verdadera'.

Respecto de los relativos de accidentes, cuales son 'tan', 'tal', 'tanto así' y los de este estilo, según la opinión de Aristóteles, no se dicen relativos de accidentes porque supongan por accidentes, sino porque suponen por algo al connotar algo predicable no esencialmente.

Y hay que saber que tal relativo no supone ni se verifica por aquello por lo cual su antecedente se verifica sino por otro, semejante o igual a aquello por lo cual supone su antecedente: así como es claro en ésta 'Sócrates es blanco y tal es Platón'; el 'tal' no supone por Sócrates sino por otro, semejante a Sócrates. De modo semejante aquí 'Sócrates y Platón corren y tanto así discuten'; el 'tanto así' no necesariamente supone por Sócrates y por Platón, ni supone necesariamente por los que supone el 'corren', sino que puede suponer por otros. De modo semejante es aquí 'Sócrates es de dos codos y tanto así lo es Platón'.

Así, hay que saber que algunas veces puede un relativo tal suponer por lo mismo, pero esto no es necesario. De modo semejante hay que saber que su antecedente, con frecuencia o siempre, es algún nombre en el género de la cantidad o de la cualidad o en otro predicamento accidental.

[Cap. 77. Sobre la suposición impropia]

Pero es preciso conocer que así como hay una suposición propia, a saber cuando el término supone por lo que significa propiamente, así hay una suposición impropia, cuando el término se toma impropiamente.

/ Pero la suposición impropia es múltiple, a saber, 237
por antonomasia, cuando un término supone justamente por aquello con lo que más concuerda, así como en éstas 'el Apóstol dice esto', 'el Filósofo niega esto', y parecidas. Otra es por sinécdoque, cuando una parte supone por el todo. Otra es por metonimia, cuando el continente supone por el contenido o cuando un abstracto del accidente supone por el sujeto, y así de otras.

Y por eso hay que examinar cuidadosamente cuándo un término y una proposición se toman por la fuerza del discurso y cuándo según el uso de los hablantes o según la intención del autor, y esto porque difícilmente se halla algún vocablo que en diversos lugares de los libros de los filósofos y de los santos y de los autores no se tome equívocamente; y esto por algún modo de equivocidad. Y por eso los que siempre quieren tomar un vocablo unívocamente y de un solo modo con frecuencia yerran respecto de las intenciones del autor y de la búsqueda de la verdad, pues casi todos los vocablos se toman equívocamente.

A partir de lo dicho puede aclararse cómo suponen los términos en éstas 'el ser inteligible de la criatura fue desde la eternidad', 'el ser blanco conviene a Sócrates', y en muchas de este estilo. Porque suponen o por una cosa, o por una palabra, o por un agregado, o por una intención del alma: y cualesquiera de éstas

que se den, cuando los términos se toman en su significación propia, se puede juzgar fácilmente si ellas son verdaderas o falsas. Pues si en ésta 'el ser inteligible de la criatura fue desde la eternidad' el sujeto supone por una cosa: es una cosa creada o una increada. Si [supone] por una cosa creada, es manifiesto que es falsa; si [supone] por una increada, es manifiesto que es verdadera; si supone por algún agregado de cada una de las cosas, es manifiesto que es falsa; si supone por una intención del alma, o por una palabra, o por otra [cosa], hay que negarla.

Pero si tales proposiciones no se toman por la fuerza del discurso, entonces han de tomarse aquéllas
238 en cuyo lugar se dan, y juzgarlas según que / aquéllas sean verdaderas o falsas. Así, porque por ésta 'el ser inteligible de la criatura fue desde la eternidad' se entiende ésta 'Dios desde la eternidad intelige la criatura', y esta segunda es verdadera, por eso la primera, por la cual se entiende esta segunda, se puede aceptar.

Y por ahora bastan estas cosas dichas sobre los términos y las suposiciones. —Y así se completa la primera parte de esta Suma.

NOTAS

1. Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 1, 24b 16-18.

2. Boecio, *Sobre el libro de la interpretación*, ed. 2a, I, cap. *Sobre los signos*, PL 64, 407B.

3. Agustín, *Sobre la Trinidad*, XV: 10, 19; 12, 22; 27, 50. PL 42, 1071, 1075, 1097.

4. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 1, 16a 3-4.

5. Boecio, *ibidem*, PL 64, 407C.

6. Ockham, *Escrito sobre el primer libro de las sentencias*, d. 3, q. 9, *Obra teológica*, Ed. St. Bonaventure, II, 544 ss.

6 bis. El círculo representa el anillo del barril, que a su vez remite al vino.

7. Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 1, 24b 16-18.

7 bis. El caso oblicuo se refiere a los casos diferentes del nominativo, como acusativo, dativo, etc.

8. Se trata de la cualidad de los nombres, que se distinguen en propios y apelativos.

9. Boecio, *ibidem*, PL 64, 405-14.

10. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 2, 16a 19-21.

11. Boecio, *ibidem*, IV, cap. Sobre los enunciados infinitos, PL 64, 552s.

12. Aristóteles, *Categorías*, 1, 1a 8-12.

13. Cf. *infra*, cap. 44.

14. Cf. *infra*, cap. 8.

15. Cf. *infra*, cap. 8.

16. El mismo Ockham. Cf. *Suma de física*, I, 10.

17. Cf. *infra*, cap. 16 y 17.

18. Cf. *infra*, cap. 8.

19. Cf. *infra*, cap. 16 y 17.

20. Anselmo, *Monologio*, 16.

21. Cf. 1 *Tim*. 6, 16 y Col. 2, 3.

22. Cf. *infra*, cap. 44.

23. Avicena, *Metafísica*, V, 1.

24. Avicena, *ibidem*.

25. El mismo Ockham. Cf. *Suma de física*, IV, 1.

26. Cf. SL, III, 6, 6.

27. Me aparto del entrecomillado de la edición crítica.

28. Cf. *infra*, cap. 44.
29. Sin comillas en la edición crítica.
30. mss C: primera.
31. mss E, I, K: uno (add.)
32. Cf. *supra*, cap. 3.
33. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 1, 16a 3-4.
34. Boecio, *Sobre el libro de la interpretación*, ed. 1a, cap. *Sobre los signos* y ed. 2a, cap. *Sobre los signos*. PL 64, 297s, 407. Ockham está haciendo una interpretación de carácter semiótico de las posiciones platonizantes de Boecio.
35. Cf. *infra*, cap. 14, 15 y 40.
36. Aristóteles, *Categorías*, 1, 1a 1-15.
37. Cf. *supra*, cap. 5-10.
38. Aristóteles, *Categorías*, 1, 1a 1-2.
39. Aristóteles, *ibidem*, 1a 6-7.
40. mss A', D, K: asi.
41. Cf. *Suma de lógica*, III, 6, cap. 2-4.
42. Avicena, *Metafísica*, V, 1.
43. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 13, 1038b 8-9.
44. Aristóteles, *ibidem*, X, 2, 1053b 17-19.
45. Averroes, *Sobre la metafísica de Aristóteles*, VII, t. 44.
46. Averroes, *ibidem*, t. 45.
47. Averroes, *ibidem*, t. 47.
48. Averroes, *ibidem*, VIII, t. 2.
49. Averroes, *ibidem*, X, t. 6.
50. Avicena, *Metafísica*, V, 1.
51. La doctrina de Escoto. Cf. *Opere oxon.*, II, d. 3., qq. 1-6.
52. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 9, 1018a 12-15 y X, 3, 1054b 27-1055a 2.
53. La cláusula significa que no se puede deducir: 'un hombre muerto es inanimado, luego algún hombre es inanimado'. Cf. Boehner, *Ockham's Philosophical Writings*, Ed. Nelson, Toronto, Nueva York, 1959, 43.
54. Cf. Escoto, *Ordinatio*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4.
55. Aristóteles, *Metafísica*, X, 1, 1053b 31-32.
55 bis. Ockham entiende superior e inferior siempre como predicación, así como el género y la especie: el género –término superior– se predica de la especie –término inferior–, pero no a la inversa.
56. Cf. *Suma de lógica*, II, 2.
57. Averroes, *Sobre la metafísica de Aristóteles*, VII, t. 45.

58. Cf. *infra*, cap. 20.
59. Porfirio, *Isagoge*, cap. Sobre la especie.
60. Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102a 31-32.
61. Porfirio, *Isagoge*, cap. Sobre el género.
62. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 28, 1024a 29-b 16.
63. Según mss C, I.
64. Porfirio, *Isagoge*, cap. Sobre la especie; cf. Aristóteles, *Categorías*, 5, 3a 37-39.
65. Cf. Ockham, *Exposición sobre el libro de Porfirio de los predicables*, 9.
66. Porfirio, *Isagoge*, cap. Sobre la diferencia.
67. Cf. *infra*, cap. 25.
68. Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 76, a. 1, sed contra.
69. Porfirio, *Isagoge*, cap. Sobre lo común al género y la diferencia.
70. Cf. *supra*, cap. 15-17.
71. Comillas mías.
72. Porfirio, *Isagoge*, cap. Sobre el propio.
73. Me aparto un poco de la puntuación de la edición crítica; sigo los mss C, I.
74. Según mss A', C, I, V4 (add.)
74 bis. *Passio* podría entenderse como propiedad o atributo, pero Ockham probablemente también quiere distinguir, contra Porfirio, la pasión como predicable de la pasión como categoría.
75. Según mss D, I (add.)
76. Según mss B, I, K, V4.
77. Porfirio, *Isagoge*, cap. Sobre el accidente.
78. Anselmo, *Monologio*, cap. 25. Por error, el texto remite al cap. 24.
79. Cf. *infra*, cap. 44.
80. Según mss B, D, V4.
81. Ockham, *Exposiciones sobre los libros del arte de la lógica (proemio)* y *Exposición sobre el libro de Porfirio de los predicables*.
82. Cf. Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 15, 34b 16-17.
83. Prisciano, *Instit. grammat.*, XVII, cap. 23, nn. 168-172.
84. Damasceno, *Dialéctica*, cap. 14.
85. Cf. *supra*, cap. 25.
86. Damasceno, *Dialéctica*, cap. 14.
87. Aristóteles, *Metafísica*, VII: 4, 1030b 4-14; 15, 1039b 20-1040a 10.

88. Damasceno, *Dialéctica*, cap. 8.
89. Aristóteles, *Tópicos*, I, 5-6. 101b 38-103a 5.
90. Anselmo, *Monologio*, cap. 25.
91. 'Subyacer', es decir, funcionar como sujeto en una proposición.
92. Anselmo, *Sobre la caída del diablo*, cap. 11.
93. Comillas mías.
94. Damasceno, *Dialéctica*, cap. 48.
95. Damasceno, *ibidem*, cap. 12.
96. Cf. Boecio, *Introducción a los silogismos categóricos*, PL 64, 761-94.
97. Anselmo, *Sobre la caída del diablo*, cap. 11.
98. Cf. Prisciano, *Instit. grammat.*, II, cap. 5, n. 27.
99. Ockham, *Exposición sobre las categorías de Aristóteles*, cap. 17.
100. Ockham, *ibidem*, cap. 14.
101. Cf. Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 4, 73a 37-73b 5.
102. Cf. Escoto, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 2, q. única, n. 326.
103. Ockham, *Exposición sobre el libro de Porfirio de los predicables*, cap. 3, #10.
104. Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1017a 7-8.
105. Aristóteles, *ibidem*, 1017a 35-1017b 9.
106. Aristóteles, *Metafísica*, V, 6, 1016b 16-17.
107. Aristóteles, *Tópicos*, I, 7, 103a 10-11.
108. Aristóteles, *Metafísica*, V, 6, 1016b 36-1017a 2.
109. Averroes, *Sobre la metafísica de Aristóteles*, VI, 8.
110. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1027b 17-1028b 6.
111. Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 3 y 13, 25a 27-41 y 32b 4-13.
112. Aristóteles, *Categorías*, 4, 1b 25-2a 4.
113. Aristóteles, *ibidem*, 9, 11b 8-14.
114. Damasceno, *Dialéctica*, cap. 32.
115. Cf. *supra*, cap. 40.
116. Averroes, *Sobre la metafísica de Aristóteles*, VII, 14.
117. Aristóteles, *Categorías*, 4, 1b 29.
118. Aristóteles, *ibidem*, 5, 3b 10-12.
119. Boecio, *Sobre las categorías de Aristóteles*, I, PL 64, 159C, 161ss.
120. Aristóteles, *Categorías*, 5, 2a 11-17.
121. Aristóteles, *ibidem*, 2, 1a 16-19.
122. Damasceno, *Dialéctica*, cap. 30.
123. Aristóteles, *Categorías*, 5, 2b 7-8.
124. Aristóteles, *ibidem*, 3b 10-12.
125. Aristóteles, *ibidem*, 2a 11-12.

126. Aristóteles, *ibidem*, 2a 34-35. Sigo las variantes de los mss A, C, E, I.
127. Damasceno, *Dialéctica*, cap. 8.
128. Aristóteles, *Categorías*, 5, 3a 7-10.
129. Aristóteles, *ibidem*, 5, 3a 7-10.
130. Aristóteles, *ibidem*, 3a 7-15.
131. Aristóteles, *ibidem*, 3a 33-3b 9.
132. Damasceno, *Dialéctica*, cap. 48.
133. Aristóteles, *Categorías*, 5, 3b 10-23.
134. 'Cualificación' diferente aquí de 'cualidad' como categoría; cf. Aristóteles, *Tratados de lógica*, I, trad. M. Candel, Ed. Gredos, Madrid, 1982, 39, n. 25.
135. Ockham, *Exposición sobre las categorías de Aristóteles*, cap. 9.
136. Aristóteles, *Categorías*, 5, 3b 24-32.
137. Aristóteles, *ibidem*, y cap. 10-11, 11b 16-14a 25.
138. Aristóteles, *Metafísica*, V, 10, 1018a 25-31.
139. Aristóteles, *Categorías*, 5, 3b 33-4a 9.
140. Aristóteles, *ibidem*, 4a 10-22.
141. Aristóteles, *ibidem*, 5, 4a 28-4b 4.
142. Según los mss C, I.
143. Aristóteles, *Categorías*, 5, 4b 4-11.
144. Aristóteles, *ibidem*, 4b 11-13.
145. *Juan* 1, 3.
146. Aristóteles, *Categorías*, 5, 4b 17-19.
147. Cf., Egidio Romano, *Theoremata de corpore Christi*, prop. 39.
148. Aristóteles, *Física*, IV, 9, 217a 21-217b 12.
149. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028a 18-29.
150. Según los mss C, V4 (add.)
151. Una parte del punto estaría en una parte de la sustancia.
152. Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 1, 1042a 27-31.
153. ms V4: quantitas; en la edición crítica: quanta.
154. ms V4 remite a Egidio, pero éste (cf. supra, n. 147) sostiene justamente la opinión que Ockham ataca.
155. Pedro Lombardo, *Libro de las sentencias*, IV, d. 12., cap. 1.
156. *Decretum Gratiani cum Glossis*, III, *De consecrationibus*, dist. 2, cap. 27: Si per negligentiam, ad verba 'In terram'.
157. Según los mss C, I, K (add.)
158. ms D.
159. Ockham, *Exposición sobre las categorías de Aristóteles*, cap. 10.
160. Ockham, *Exposición sobre la física de Aristóteles*, OP V, IV, 6, 50-79.

161. Aristóteles, *Categorías*, 6, 5b 1-2.
162. Aristóteles, *Metafísica*, V, 13, 1020a 26-28.
163. Aristóteles, *ibidem*, 1020a 14-17.
164. Aristóteles, *Categorías*, 6, 4b 20-5a 6.
165. Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 12, 95b 5-6.
166. Aristóteles, *Metafísica*, III, 12, 999a 2.
167. Aristóteles, *Física*, I, 2, 185a 20-185b 5.
168. Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 4, 73a 34-73b 24.
169. Comillas mías.
170. Aristóteles, *Categorías*, 6, 5a 38-5b 2.
171. Ockham, *Exposición sobre la física de Aristóteles*, III, 7, t. 68.
172. Aristóteles, *Metafísica*, V, 13, 1020a 29-32.
173. Aristóteles, *ibidem*, 1020a 7-8.
174. Anselmo, *Sobre la caída del diablo*, cap. 11.
175. Aristóteles, *ibidem*, 1020a 8-14.
176. Aristóteles, *Categorías*, 6, 5b 11-6a 35.
177. Cf. *supra*, cap. 43.
178. Aristóteles, *ibidem*, 5b 1.
179. Aristóteles, *ibidem*, 6a 26-27.
180. Aristóteles, *ibidem*, 6a 26-30.
181. Aristóteles, *ibidem*, 6a 31-32.
182. Cf. Tomás de Aquino, *Escrito sobre el segundo libro de las sentencias*, d. 12, q. 1, a. 5, ad 2.
183. Cf. Alberto Magno, *Sobre las categorías*, III, 1.
184. Aristóteles, *Categorías*, 7, 6a 36-8b 20.
185. Cf. Enrique de Harclay, *Quaestiones disputatae*, q. 2; Ricardo de Campsall, según Walter Chatton, In I Sent. (Reportatio), d. 30, q. 1, a. 2.
186. Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 28, art. 1-2; Escoto, *Quaestiones in Metaph. Aristóteles*, V, q. 11.
187. ms A': el hombre o el asno; ms C: el hombre y el asno; ms I: el hombre y el asno son.
188. Cf. Boecio, *Cómo la Trinidad es un solo Dios*, cap. 6, PL 64, 1255A; Ockham, *Escrito sobre las sentenecias*, I, d. 26, q. 3; d. 30, q. 1; d. 30, q. 4 y Ockham, *Quodlibeta*, VI, qq. 8-25.
189. ms A: imposición.
190. Aristóteles, *Categorías*, 7, 6a 36-37.
191. Cf. Walter Chatton, loco cit. (n. 185), q. 2.
192. Aristóteles, *ibidem*, 8a 31-33.
193. Aristóteles, *ibidem*. 6b 28.
194. Aristóteles, *ibidem*, 7a 5-7.

195. Aristóteles, *ibidem*, 6b 32-33.
196. Aristóteles, *Física*, V, 2, 225b 11-13.
197. Según el ms D.
198. Aristóteles, *Metafísica*, V, 15, 1020b 28-29.
199. Aristóteles, *Física*, III, 5, 204a 8-206a 8.
200. Según los mss A, C, K, V4 (add.)
201. Prisciano, *Instit. grammat.*, II, cap. 5, n. 28.
202. Leo casum por causum.
203. Aristóteles, *Categorías*, 4, 1b 25-27.
204. Aristóteles, *ibidem*, 7, 6a 36-37.
205. Aristóteles, *ibidem*, 6b 15-8a 12.
206. Aristóteles, *Metafísica*, III, 2, 996b 3.
207. Aristóteles, *Categorías*, 6 y 8; 6a 26-27 y 11a 15-16.
208. Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 2 y 32; 72a 8 y 88b 17-21.
209. Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1017a 24-27.
210. quod fit unum aliud album: que algún otro se hace blanco.
211. Averroes, Sobre la metafísica de Aristóteles, VII, t. 2.
212. Según el ms A'.
213. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1027b 29-34.
214. Aristóteles, *ibidem*, V, 7-30, 1017a 7-1025a 34.
215. Aristóteles, *ibidem*, VII, 1, 1028a 10-12.
216. la creatio activa se distingue como contraria de la creatio passiva, es decir, el mundo creado.
217. Anselmo, *Monologio*, cap. 25.
218. Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 6, 1045a 23-45.
219. Aristóteles, *Categorías*, 8, 8b 29-31; *Metafísica*, V, 15, 1021a 29.
220. Cf. *supra*, cap. 5.
221. Aristóteles, *Categorías*, 7, 8a 35-37.
222. Aristóteles, *ibidem*, 6b 28-7b 14.
223. Aristóteles, *Metafísica*, V, 15, 1020b 26-1021b 11.
224. Aristóteles, *ibidem*, 1020b 28-30; 1021a 14-19.
225. Aristóteles, *Categorías*, 7, 6b 15-7b 14.
226. Según los mss C, I (add.)
227. Nada así se lee allí; pero cf. Damasceno, *Dialéctica*, cap. 34, donde se encuentra implícitamente tal idea.
228. Aristóteles, *Categorías*, 7, 7b 22-8a 12.
229. Aristóteles, *Física*, V, 2, 225b 11.
230. Aristóteles, *Categorías*, 8, 8b 25-10a 24.
231. Aristóteles, *ibidem*, 8b 36, 9a 30-31.
232. Ockham, *Exposición sobre las categorías de Aristóteles*.

233. Aristóteles, *Categorías*, 9, 11b 1-7.
234. Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción*, I, 7, 323b 1-324b 24.
235. Aristóteles, *Categorías*, 4 y 9; 1b 25-2a 10 y 11b 1-7.
236. Damasceno, *Dialéctica*, cap. 20 y 36.
237. Damasceno, *ibidem*, cap. 36.
238. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 9, 18a 28-19b 4.
239. Ockham, *Exposición sobre las categorías de Aristóteles*, cap. 21.
240. Damasceno, *Dialéctica*, cap. 2, n 8.
241. Es decir, tuviese suposición simple.
242. Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 4, 73b 32-74a 3.
243. Porfirio, *Isagoge*, prólogo.
244. 'omnem hominem videns est animal', pero dicen los editores: omnem ita (pro omne) codd., edd.
245. Cf. *Suma de lógica*, II, 7 y III-3, 10-12.
246. Cf. *Suma de lógica*, II, 7.
247. Cf. *supra*, cap. 6-7.
248. Cf. *Suma de lógica*, II, 18.

A propósito de

GUILLERMO DE OCKHAM

Y SU OBRA



9 789580 426950 >

ISBN: 958-04-2695-0
CC: 2200 8404

POR LA OTRA CARA DE ESTE LIBRO:
SUMA DE LÓGICA,
GUILLERMO DE OCKHAM

A propósito de

GUILLERMO DE OCKHAM

Y SU OBRA



GRUPO EDITORIAL NORMA

A propósito de

GUILLERMO DE OCKHAM

Y SU OBRA

COLECCIÓN



GRUPO EDITORIAL NORMA

Barcelona, Buenos Aires, Caracas,
Guatemala, México, Miami, Panamá, Quito, San José,
San Juan, San Salvador, Santafé de Bogotá, Santiago, São Paulo.

CONTENIDO

SIGNIFICADO Y DENOTACIÓN
DE BOECIO A OCKHAM
Umberto Eco 9

LA LECCIÓN DE OCKHAM
André de Muralt 57

EL PENSAMIENTO DE OCKHAM
Alfonso Flórez Flórez 71

CITAS A PROPÓSITO DE
GUILLERMO DE OCKHAM 83

CRONOLOGÍA 87

BIBLIOGRAFÍA 97

SIGNIFICADO Y DENOTACIÓN DE BOECIO A OCKHAM[1]*

Umberto Eco

Prima facie, Ockham tiene poco que decir acerca de la tortuosa historia del término "denotación." El *Lexicón* de Baudry no lo menciona. Que yo sepa —y en todo caso en sus textos cruciales sobre el significado y la suposición, Ockham no utiliza "denotación" sino *denotari*, la forma pasiva. En este artículo, sin embargo, intentaré suministrar evidencias para una historia ulterior del término "denotación"; sugiero que con Ockham o poco después se pasa de un sentido intensional del mismo a uno extensional.

En la actualidad, "denotación" (junto con su contraparte, "connotación") se considera alternativamente como propiedad o función de (I) términos singulares, (II) oraciones predicativas, (III) frases sustantivadas

* Este ensayo, reproducido con la amable autorización de *Franciscan Studies*, apareció originalmente con el título "Signification and Denotation from Boethius to Ockham", The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, Nueva York, 1984. Traducción de Magdalena Holguín y Fabio Ramírez, S.J.

1 Agradezco a María Teresa Beonio Brocchieri Fumagalli sus provechosas sugerencias. También a Andrea Tabarroni, Roberto Lambertini y Constantino Marmor por discutir conmigo algunos de los pasajes de este artículo, originado en un seminario acerca de la teoría medieval del signo, Universidad de Bolonia, Cátedra de Semiótica, 1982-83.

descriptivas y descripciones definidas. En cada caso es preciso decidir si el término ha de ser tomado extensional o intensionalmente: ¿está vinculada la "denotación" con el significado o con los referentes? ¿Sería la "denotación" el *significado* del término, o bien la *cosa nombrada* y, en el caso de las oraciones, *lo que es el caso?*

Respecto de la connotación, cuando la denotación tiene un alcance extensional, se convierte en el equivalente de la intensión; si, por el contrario, la denotación tiene un alcance intensional, la connotación se convierte en una especie de significado adicional que depende del primero. Estas discrepancias terminológicas son tales que Geach (1962:65) ha sugerido que el término debe "ser retirado de circulación en filosofía", pues "genera una triste historia de confusiones."

Dentro del marco de la lingüística estructural, la denotación es intensional. Tal es el caso de Hjelmslev (1943), donde la diferencia entre una semiótica denotativa y una connotativa reside en que en la primera el plano de expresión no es una semiótica, mientras que en la segunda sí lo es. Pero la relación denotativa tiene que ver con la correlación entre la forma de expresión y la forma del contenido. Sería arriesgado decir que, según Hjelmslev, una expresión denota una sustancia-contenido. Análogamente, Barthes (1964) elabora las sugerencias de Hjelmslev y desarrolla un enfoque meramente intensional respecto a la denotación. Una relación denotativa se da siempre entre un significante y un significado de primer (o de cero) grados.[2]

---

2 Dentro del marco del análisis de componentes, la "denota-

Podemos decir entonces que la denotación, en el medio estructuralista, si tomamos como parámetro el conocido triángulo de Frege, se asemeja más a *Sinn* que a *Bedeutung*, esto es, más al significado que a la referencia.[3]

Todo este panorama cambia radicalmente en la tradición anglo-sajona de la filosofía del lenguaje y de la semántica veritativo-condicional: para Russell, en "On Denoting" ("Sobre la denotación") (1905), la denotación indudablemente se encuentra vinculada a la referencia. Este uso es adoptado por la totalidad de la tradición filosófica anglo-sajona (ver, por ejemplo, Ogden y Richards 1923 y Morris 1946).

En este sentido, una expresión denota la clase de individuos de la que es nombre y connota las propiedades en virtud de las cuales estos individuos son reconocidos como miembros de la clase en cuestión. Si sustituimos, como lo hace Carnap (1955), la pareja denotación/connotación por la pareja extensión/intensión, diríamos que la denotación es una función de la connotación (excepto si adoptamos la teoría de los designadores rígidos.)

---

ción" ha sido utilizada para las relaciones de sentido expresadas por un término lexical —tales como "hermano del padre" expresada por "tío" (ver, por ejemplo, Leech 1974:238). Prieto (1975:67, 109) califica de "(de)notativa" o "notativa" toda concepción de un término lingüístico o de un objeto significante en cuanto aparezca como miembro de una clase de objetos que satisfagan el mismo propósito (*membre de la classe du système d'intercompréhension qui le détermine*), donde tal clase pertenece al universo del sentido.

3 Al menos, si entendemos que el *Bedeutung* fregeano es un término muy ambiguo y debiera ser reformulado como *Bezeichnung* (que traduce, aproximadamente, "designación"). En el *lexicón*

Para evitar esta creciente confusión terminológica, algunos autores han optado por usar "designación" en lugar de "denotación"; Lyons (1977,1:208) ha propuesto que se utilice "denotación" de manera neutral como algo intermedio entre intensión y extensión.

No obstante, la situación es más compleja. Incluso cuando la denotación significa extensión, puede referir a: (I) una clase de individuos, (II) a un individuo efectivamente existente (como en el caso de la designación rígida de los nombres propios), (III) al valor de verdad correspondiente a una proposición asertiva, (de manera que, desde esta perspectiva, el *denotatum* de una proposición sería lo que es el caso o el hecho de que "p" es el caso).

El primer caso en que "denotación" fue usado con un sentido evidentemente extensional fue, que yo sepa, el de John Stuart Mill (1843, I, II, V): "la palabra 'blanco' denota todas las cosas blancas, como la nieve, el papel, la espuma del mar, etc., e implica, o como decían los escolásticos, connota el atributo de la blancura."

Fue Peirce probablemente quien primero advirte algo extraño en tal uso. Peirce siempre usa "denotación" para significar "la referencia directa de un símbolo a su objeto" (CP, 1.559):

---

filosófico alemán, *Bedeutung* por lo general corresponde a "significado", mientras que *Bezeichnung* corresponde a "referencia", "denotación" o "designación." Ver, por ejemplo, Husserl (1970), donde se afirma que un signo significa (*bedeutet*) un significado y designa (*bezeichnet*) una cosa. Dummett (1973,5) traduce el *Bedeutung* fregeano por "referente" o "denotación."

Un signo remático indexical se ve afectado por "el camello real que denota" (2.261), un signo debe denotar un individuo y debe significar un atributo (2.293), "un término general denota lo que pueda haber que posea el atributo que significa" (2.434), "toda aserción contiene una función denotativa o señalizadora semejante" (5.429), los signos son designativos, denotativos o indicativos por cuanto, al igual que un pronombre demostrativo o el dedo índice, "dirigen brutalmente los ojos mentales del intérprete hacia el objeto en cuestión." (8.350),

pero comprendió con claridad que –en lo que a la "connotación" respecta– Mill no adopta, como lo pretende, el uso escolástico tradicional. Los escolásticos distinguían, al menos hasta el siglo XIV, entre significar (*significare*) y nombrar (*appellare*), y empleaban "connotación", no como lo contrario de "denotación" sino para definir una forma adicional de significado.

Ciertamente ha sido la opinión de todos los estudiosos de la lógica de los siglos XIV, XV y XVI, que la *connotación* fue utilizada en estas épocas exclusivamente para hacer referencia a un segundo significado, esto es (aproximadamente), para hacer referencia a un significado relativo al correlato del objeto que denota en forma primaria (tal como *padre*, *más brillante*, etc)... El señor Mill, sin embargo, se adjudica el derecho de negar este sencillo dictum, sin citar siquiera un pasaje de alguno de los escritores de la época (2.393).

Peirce observa que la distinción comúnmente utilizada en la Edad Media era aquella entre *significare* y *nominare* (significar y referir). Advierte luego que Mill usa "connotar" en lugar de "significar" y "denotar" para nombrar o referir a. Recuerda la cita de Juan de Salisbury (*Metalogicus* II, 20), según la cual *nominantur singularia sed universalia significatur*... "Lamentablemente, sucedió que... el significado preciso reconocido como propio de la palabra 'significar' en el tiempo de Juan de Salisbury... nunca fue observado estrictamente, ni antes ni después sino que, por el contrario, su significado tendió a confundirse con el de 'denotar'" (2.434).

En esta discusión, Peirce se muestra a la vez acertado (y perspicaz) y equivocado. Por una parte, advierte con lucidez que en determinado momento *significare* se desplaza parcialmente de un marco intensional a uno extensional, pero no admite el hecho de que, durante los siglos siguientes, preserva primordialmente su sentido intensional. Por otra parte, acepta "denotación" como una categoría extensional (pues su controversia con Mill se refiere únicamente a la "connotación"); no obstante, es sólo mucho después cuando *denotare*, inicialmente utilizado a medio camino entre la intensión y la extensión, asume el carácter de una categoría extensional.

1. ARISTÓTELES

En *De interpretatione* (16a ss.), Aristóteles implícita pero claramente establece un triángulo semiótico, en el cual las palabras se relacionan por una parte con los

conceptos (o pasiones del alma), y por otra con las cosas. Dice que las palabras son *símbolos* de las pasiones, y por símbolo entiende un recurso convencional y arbitrario.

Añade que las palabras pueden ser tomadas como síntomas (*semeîa*) de las pasiones, pues toda enunciación verbal puede ser, en primer lugar, síntoma del hecho de que quien la profiere tiene algo en mente (como lo veremos, esta observación sólo será explotada a cabalidad por Roger Bacon). En cuanto a las pasiones del alma, son semejanzas o iconos de la cosa.

En todo caso, conocemos las cosas a través de las pasiones del alma y no hay conexión directa entre los símbolos y las cosas. Nombramos las cosas al significar sus íconos, esto es, las ideas correspondientes que suscitan en la mente. Aristóteles no utiliza para referirse a esta relación simbólica la palabra *semaînein* (que puede ser y fue traducida por *significare*), pero en muchas otras ocasiones utiliza este verbo para indicar la relación entre palabras y conceptos.

Aristóteles sostiene, como lo hace también Platón, que los términos singulares tomados por sí mismos no afirman nada acerca de lo que es el caso. Sólo "significan" un pensamiento. También las oraciones o expresiones complejas significan un pensamiento pero sólo un tipo particular de oraciones (una aserción o una proposición, *apòphasis* o *lògos apophantikòs)* afirma un estado de cosas verdadero o falso. No dice que las aserciones "signifiquen" lo que es verdadero o falso, sino que "dicen" (*légein*) que algo A pertenece (*ypàrchein*) a algo B.

II. BOECIO

Boecio traduce *semaînein* por "significare", pero sigue la línea de pensamiento de san Agustín, según la cual *significatio* es el poder que tiene la palabra de suscitar en la mente del oyente un pensamiento, a través de cuya mediación podemos realizar un acto de referencia a las cosas. Dice que los términos singulares significan el correspondiente concepto o idea universal y toma *significare* –y también, pero con menor frecuencia, *designare*– en un sentido intensional. Las palabras son instrumentos convencionales utilizados para dar a conocer nuestros pensamientos (*sensa* o *sententias*) (*In Per. herm.* I).

Las palabras no designan *res subiectas* sino *passiones animae*. La cosa designada, en el mejor de los casos, "subyace al concepto de ella (*significationi supposita* o *suppositum*)", ver de Rijk 1967:180-81.[4]

4 *In Periherm.* II, págs. 26-27, ed. Meiser, donde se debate la cuestión de si las palabras refieren inmediatamente a los conceptos o a cosas, Boecio usa en ambos casos la expresión *designare*. En II, págs. 20, dice, dentro del mismo contexto, *vox vero conceptiones animi intellectusque significat* [pero la palabra significa los conceptos del alma y del entendimiento] y *voces vero quae intellectus designant* [palabras que designan las intelecciones]. En II, págs. 23-24, al hablar de *litterae, voces, intellectus, res,* [letras, palabras, intelecciones, cosas] dice que *litterae verba nominaque significant* [las letras significan los verbos y los nombres] y que *haec vero (nomina) principaliter quidem intellectus secundo vero loco res quoque designant. Intellectus vero ipsi nihil aliud nisi rerum significativi sunt* [éstos (los nombres) al contrario, designan en primer lugar las intelecciones, en segundo lugar también las cosas. Las intelecciones mismas no son sino significativas de cosas]. En *Arist. Categ.* col. 159 B4-C8, dice que *prima igitur illa fuit nominum positio per quam vel intellectui subiecta vel sensibus designaret* [Los nombres

Respecto de *denotatio*, Boecio usa profusamente *nota*, pero sabemos cuán vago es el significado de este término en el Lexicón latino –al menos tan vago como el significado de su equivalente griego *symbolon*. Debemos recordar que Boecio, en la traducción de *De Interpretatione*, utiliza *nota* tanto para *symbolon* como para *semeîon*, creando así una primera parte de la "triste historia de confusiones."

III. LA "APPELLATIO" DE ANSELMO

Anselmo de Canterbury, en su *De Grammatico*, traza una distinción más clara entre significar y referir con ayuda de la teoría de la apelación.

---

fueron puestos en primer lugar para designar objetos del intelecto o los sentidos]. A mi entender, *designare* y *significare* son tomados aproximadamente como equivalentes. El argumento es que las palabras inicialmente significan conceptos y, por ello y mediadamente, pueden ser referidas a cosas. Véase, sobre todo este asunto, de Rijk (1967, II, I, pág. 178 ss.). Nuchelmans (1973:134) observa que aunque Boecio utiliza también *significare* junto con *designare, denuntiare, demonstrare, enuntiare, dicere* con un complemento directo para indicar lo verdadero y lo falso, cuando emplea los mismos términos con una persona como sujeto quiere decir que alguien da a conocer su opinión acerca de si algo es o no el caso: "la definición de la *enunciatio* o *propositio* como pronunciamiento que significa algo verdadero o falso refleja el hecho de que en la concepción aristotélica es el pensamiento o creencia de que algo es el caso lo que es verdadero o falso en sentido primario. Como lo expresa Boecio, la verdad y la falsedad no están en las cosas sino en los pensamientos u opiniones y secundariamente (*post haec*) en las palabras y enunciaciones –*In Cat*. 181b. Cf. también pasajes tales como el de *In Per*. I, pág. 42, 1 (Nuchelmans 1973:134).

Al desarrollar la teoría aristotélica de la paronimia, Anselmo propone la idea de que cuando llamamos a determinada persona "gramático", utilizamos esta palabra como parónimo. La palabra significa todavía la calidad de ser un gramático, pero se usa para referir a un hombre determinado. Anselmo utiliza entonces *appellatio* por "referencia" y *significatio* por "significado":

> satis mihi probasti *grammaticum* non significare *hominem*... Ante dicebas *grammaticum* significare *hominem scientem grammaticam*... (sed)... sufficienter probatum est *grammaticum* non esse appellativum grammaticae sed hominis, nec esse significativum *hominis* sed *grammaticae*. (4.30 ss.).

> [me probaste suficientemente que *gramático* no significa *hombre*... Antes decías que *gramático* significaba un *hombre que sabe gramática*... (pero) me probó suficientemente que *gramático* no es apelativo de la gramática sino del hombre, ni es significativo del *hombre* sino de la *gramática*.]

La distinción entre significado y apelación (o nombre) será adoptada por Abelardo.

IV. ABELARDO

Se ha observado que en Abelardo la terminología lógica no ha sido fijada definitivamente y que a menudo emplea los mismos términos en sentido equívoco. Sin embargo, Abelardo es el primer autor en el cual la

distinción entre los aspectos extensional e intensional de la semántica se encuentra en esencia (si no siempre en la terminología) cuidadosamente formulada. Es cierto que habla indistintamente de *significatio de rebus* y *significatio de intellectibus*, pero también es cierto que para él, el significado primario de *significatio* es intensional, dentro de la línea agustiniana de pensamiento —donde *significare* es *constituere* o *generare* un concepto mental.

En *Ingredientibus* (Geyer: 307), Abelardo aclara que el ámbito intelectual es el intermediario necesario entre las cosas y los conceptos. "No sólo es el *significatio intellectuum* un *significatio* privilegiado, sino que es también la única función semántica legítima de un sustantivo, la única función que un dialéctico debe recordar cuando examina el discurso" (Beonio-Brocchieri, 1969:31).

Al considerar diversos contextos en que términos tales como *significare, designare, denotare, nominare, appellare* se oponen unos a otros, podemos sostener que Abelardo utiliza *significare* para referirse al *intellectus* generado en la mente del oyente, *nominare* para la función referencial y, al menos en algunas páginas de *Dialectica* pero con inconfundible claridad, *designare* y *denotare* para la relación entre la palabra y su definición o *sententia*, siendo la *sententia* un significado "enciclopédico", respecto del cual la definición representa una selección "de diccionario", suministrada para efectos de un acto determinado de desambigüizar. Es cierto, como lo señalan de Rijk y Nuchelmans, que hay muchas páginas donde Abelardo parece dar un alcance extensional tanto a *designare* como a *denotare*, pero hay otros pasajes donde utiliza

los mismos términos de manera claramente intensional.[5]

Hay dos contextos (en I,III,1,1, págs. 112-113) donde la designación es la relación entre el nombre y su definición y la denotación se vincula explícitamente al significado (o *sententia*) de una expresión. Al argumentar de parte de quienes presumen que las cosas a las que ha sido impuesta la *vox* son significadas directamente por tal *vox*, Abelardo enfatiza que el hecho de que los nombres signifiquen *ea sola quae in voce denotantur atque in sententia ipsius tenentur* [sólo aquellas cosas que se denotan en la palabra y que se incluyen en su *sentencia*]. Luego añade que,

> manifestum est eos (= Garmundus) velle vocabula non omnia illa significare quae nominant, sed ea tantum quae definite designant, ut 'animal'

5 En *Dialectica* (V, II, *De definitionibus*, ed. de Rijk, pág. 594), resulta claro que un *nomen* es *determinativum* de todas las posibles diferencias de algo, y que al escuchar el nombre podemos comprenderlas (*intelligere*) todas; la *sententia* contiene todas aquellas diferencias y la *definitio* formula algunas de ellas, esto es, aquellas útiles para determinar sin ambigüedad el sentido de un nombre en una oración: *Sic enim plures aliae sint ipsius differentiae constitutivae quae omnes in nomine 'corporis' intelligi dicantur, non totam corporis sententiam haec definitio tenet, sicut enim nec hominis definitio 'animal rationale et mortale' vel 'animal gressibile bipes'. Sicut enim 'hominis' nomen omnium differentiarum suarum determinativum sit, omnes in ipso oportet intelligi; non tamen omens in definitione ipsius convenit propter vitium superfluae locutionis... Cum autem et 'bipes' et 'gressibilis' et 'perceptibilis disciplinae' ac multae quoque formae fortasse aliae hominis sint differentiae, quae omnes in nomine 'hominis' determinari dicuntur... apparet hominis sententiam in definitionem ipsius totam non claudi sed secundum quamdam partem constitutionis suae*

substantiam animatam sensibilem aut ut 'album' albedinem, quae semper in ipsis denotantur.

[es claro que ellos (= Garmundo) pretenden que no todos los vocablos significan lo que nombran, sino sólo aquellos que designan definidamente, como 'animal' designa la sustancia sensible animada, o 'blanco' la blancura, las cuales siempre son denotadas en esos vocablos.]

Las palabras no significan todo lo que ellas pueden nombrar. Las palabras significan lo que designan por definición, así como "animal" significa una sustancia sensitiva animada y esto es exactamente lo que denota la palabra.

Es claro que tanto la designación como la denotación se sitúan decididamente dentro de un ámbito intensional fuerte y son referidas a la relación entre una

---

ipsius definiri. Sufficiunt itaque ad definiendum quae non sufficiunt ad constituendum. [pues así existan muchas más diferencias constitutivas, todas las cuales se diga que se entienden en el nombre 'cuerpo', la definición no incluye toda la *sentencia* de cuerpo, pues la definición del hombre no es 'animal racional y mortal', o 'animal que puede caminar y bípedo'. Pues como el nombre 'hombre' es determinativo de todas sus diferencias, es necesario entenderlas todas bajo ese nombre; pero no conviene ponerlas todas en la definición del mismo por vicio de exceso de palabras... Pero como 'bípedo', 'que puede caminar', 'que puede recibir enseñanza' y muchas otras formas tal vez sean *diferencias* de 'hombre', las cuales se determinan en el nombre '*hombre*', es claro que la *sentencia* de 'hombre' no queda incluida en su definición, sin que 'hombre' se defina por una parte de sus constitutivos. Para definir bastan elementos que no bastan para constituir.] De Rijk (1970:LVI) dice que para Abelardo la "designación" es "la relación semántica entre un término y su objeto extra-lingüístico" (en sentido fuerte extensional) y Nuchelmans (1973:140) equi-

expresión y su correspondiente contenido definitorio. La significación no guarda relación alguna con nombrar porque preserva *nominatis rebus destructis* [destruidas las cosas nombradas], de manera que resulta posible comprender el significado de *nulla rosa est* [ninguna rosa existe] (*Ingredientibus*, ed. Geyer: 309).

Otro aspecto importante de la tipología de Abelardo es que distingue cuidadosamente entre dos sentidos de "significar" que todavía causan perplejidad a la mente contemporánea. Spade (1982:188 ss.) ha observado que para los escolásticos *significatio* no equivale a "significado": "un término significa aquello en lo cual hace pensar a alguien" (y este es, sin duda, el sentido propuesto por san Agustín), "así que, a diferencia de significado, *significatio* es una especie de la relación causal." El significado, bien sea un correlato mental, un contenido semántico o una entidad cultural, es representado en la Edad Media y en toda la tradición aristotélica, no por *significatio* sino por *sententia* o por la definición.

---

para *denotare* con *nominare*. En efecto, muchas citas (en *Dialectica*, ed. de Rijk, 1970) parecen sustentar esta suposición y podemos hallar *designare* en un sentido fuertemente extensional. Ver, por ejemplo, *Dial.* I, III, 2, 1 pág. 119, donde Abelardo se disputa con quienes sostienen que los términos sincategoremáticos no generan conceptos sino sólo tienen alguna *res subiecta*. En este pasaje, habla de una posible designación de las cosas. En particular, Abelardo parece emplear *designare* para la imposición inicial de nombres a las cosas, siendo esta una suerte de ceremonia bautismal, donde se establece un rígido vínculo designativo entre quien nombra y la cosa nombrada. Ver, por ejemplo en *Dial.* I, III, 1, 3, pág. 114: *ad res designadas imposite*. Pero es cierto asimismo que en otros pasajes (por ejemplo, I, III, 3, 1, pág. 123) *designare* y *denotare* no parecen tener el mismo significado, y en I, II, 33, 9, pág. 97 y I, III, 3, 1, pág. 121, *designare* sugiere una interpretación intensional.

Es cierto que podemos hallar en la tradición medieval *significare* tanto como *constituere intellectus* o como *significare speciem*, que parece más vinculado con una noción no causal de significado, pero tal diferencia sólo resulta clara en Abelardo: la palabra causalmente *significat* algo a la mente, mientras que la misma palabra está correlacionada a través de la designación y/o la denotación con un significado, esto es, con una *sententia* o con una definición.

Para sintetizar la discusión anterior, podemos decir que Abelardo no concibió un triángulo semiótico sino una especie de cuadrado que puede representarse de la manera siguiente:

VOX significat	INTELLECTUS
[Una PALABRA significa la	INTELECCIÓN]
VOX designat vel denotat	SENTENTIAM (y DEFINITIONEM)
[Una PALABRA designa o denota la	SENTENCIA (y la DEFINICIÓN)]
VOX nominat vel appellat	RES
[Una PALABRA nombra o llama las	COSAS]

V. TOMÁS DE AQUINO

La misma tendencia intensional es adoptada por Aquino, quien permanece absolutamente fiel a la posición de Aristóteles. En su comentario a *De Interpretatione*, emplea *significare* con sustantivos y

verbos (I, II, 4) así como con aquellas voces que significan de manera natural, tales como los gemidos de los enfermos o los sonidos emitidos por los animales, y aclara que por *significatio* se refiere a un fenómeno intensional:

> Non enim potest esse quod significent immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen "homo" naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem... Ideo necesse fit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res (I, II, 15).
>
> [No es posible que las palabras signifiquen inmediatamente las cosas mismas, como es claro por el mismo modo de significar: pues este nombre "hombre" significa la naturaleza humana abstraída de los singulares. Por eso no es posible que signifique mediatamente el hombre singular... Por eso fue necesario que Aristóteles dijera que las palabras significan inmediatamente los conceptos del entendimiento, y mediante ellos las cosas.]

Dice luego que el nombre significa su definición (I, II, 20). Es cierto que cuando habla de composición y división, esto es, de afirmación y negación, dice que la primera *significat... coniunctionem* [significa... la unión] y la segunda *significat... rerum separationem* [significa... la separación de las cosas] (I, III, 26), pero resulta claro, incluso en este punto, que lo "significado" es una operación del intelecto (*intellectus dicitur*

verum secundum quod conformatur rei [la intelección se llama verdadera según que se conforma a la cosa] (I, III, 28). Una expresión no es verdadera o falsa; es sólo el signo que *significat* una operación verdadera o falsa del intelecto: *unde haec vox, 'homo est asinus' est vere vox et vere signum; sed quia est signum falsi, ideo dicitur falsa* [de ahí se sigue que esta expresión 'el hombre es asno' es verdaderamente expresión y signo; pero como es signo de algo falso, por eso se dice falsa] (I, III, 31). *Nomina significant aliquid, scilicet quosdam conceptus simplices, licet rerum compositarum...* [Los nombres significan algo, a saber, ciertos conceptos simples, así sean compuestas las cosas] (I, III, 34).[6]

En cuanto a *denotare* en todas sus formas, el término aparece 105 veces en el lexicón tomista (más dos casos de *denotatio*). Incluso una somera exploración sugiere que Aquino no lo usa nunca en su sentido extensional fuerte, esto es, nunca lo emplea para decir que una proposición dada denote un estado de cosas o que un término denote una cosa. *Denotare* se utiliza siempre en sentido débil.[7]

---

6 La significación está tan alejada de la referencia que cuando se utiliza un verbo en una oración ("Este hombre es blanco", por ejemplo), el verbo no significa un estado de cosas sino que, en el mejor de los casos, es el signo (en el sentido de síntoma) de que algo es predicado de otra cosa y que, al final, se indica de alguna manera un estado de cosas (I, V, 60). "(Aristóteles) *dixerat quod verbum non significat si* est *res vel* non est... *quia nullum verbum est significativum esse rei vel* non esse." (I, V, 69). El verbo "est" *significat* la *compositio*. "*Oratio vero significat intellectum compositum*" (I, VI, 75). Ver en Maierù (1972:502) una referencia a Guillermo de Shyreswood, quien al parecer usa *denotatio* en el mismo sentido.

7 Una proposición como *per* "*denotat causam instrumentalem*" [per

VI. EL SURGIMIENTO DE LA IDEA DE SUPOSICIÓN

Es evidente que autores tales como Boecio, Abelardo o Aquino, preocupados por el problema de la significación más que por el de la apelación, se interesaron principalmente en los aspectos psicológicos y ontológicos del lenguaje. Hoy en día diríamos que su semántica se orientaba hacia un enfoque *cognoscitivo*. Es de interés señalar que ciertos académicos modernos, interesados en descubrir de nuevo las primeras manifestaciones medievales de una semántica moderna veritativo-condicional, se muestran incómodos frente al problema de la significación, pues éste perturba la

"denota una causa instrumental"] (IV *Sent*. 1.1.4). Una proposición como *locutus est "denotat eumdem esse auctorem veteris et novi testamenti"* [denota que el autor del Antiguo y Nuevo Testamento es el mismo] (*Super I ad Hebraeos* 1.1), donde yo no creo que *denotat* debiera ser tomado en el sentido de "representa extensionalmente a" sino más en el de "muestra, sugiere, significa que." *Praedicatio per causam potest... exponi per propositionem denotatem habitudinem causae* [una predicación causal puede... ser expresada por una proposición que denota el estado de causa] (I *Sent* 30,1,1) *Dicitur Christus sine additione, ad denotandum quod oleo invisibili unctus est*... [Se dice Cristo sin adición ninguna, para denotar que ha sido ungido con un óleo invisible] (*Super Ev. Matthaei* 1.4). En todos estos y análogos casos, creo que *denotatio* se usa en un sentido más débil. En ocasiones, el término se usa como "metafórica o simbólicamente significa que..." Ver, por ejemplo, el comentario de *In Job* 10, donde se dice que el león representa a Job (*in denotatione Job rugitus leonis* [el rugido del león denota a Job]). El único pasaje que causa perplejidad de los que he hallado es el de III *Sent*. 7.3.2, donde se dice: *Similiter est falsa: 'Filius Dei est praedestinatus,' cum non ponatur aliquid respectu cujus possit antecessio denotari.* [Del mismo modo es falsa (la proposición) 'el Hijo de Dios es predestinado', pues no se dice respecto de

pureza del enfoque extensional tal como se resuelve definitivamente mediante la teoría de la suposición.[8]

En su más madura formulación, la suposición es el papel desempeñado por un término, cuando se inserta en una proposición, para referir a cosas extralingüísticas. De la vaga noción inicial de *suppositum* a las teorías más elaboradas, como la de Ockham, fue preciso recorrer un largo camino y hay suficiente literatura al respecto (ver de Rijk 1967 y 1982).[9]

Con la teoría de la suposición, el enfoque cognoscitivo se vio superado por el extensional y "la referencia y la denotación adquirieron mucha mayor importancia que la noción abstracta de significación. Lo que un término significa primordialmente es el

qué se puede denotar lo anterior]. Pero a la luz de las afirmaciones anteriores, puede decirse que lo que está en cuestión aquí es una operación mental relativa a la comprensión de una secuencia temporal.

8 Por ejemplo de Rijk (1967:206) afirma que en Abelardo "parece prevalecer el punto de vista no lógico" y que el término *impositio* representa en la mayoría de los casos una *prima inventio*: "rara vez denota una imposición actual en una oración cualquiera pronunciada por un hablante real. Incluso cuando las *voces* son separadas de las *res*, su conexión con el *intellectus* conduce al autor al ámbito de la psicología o lo confina al de la ontología, pues se dice que los *intellectus* refieren, a su vez, a la realidad. [Su teoría de la predicación parece adolecer también de la prevalencia de un punto de vista no lógico." Igualmente, (de Rijk 1982:173) sugiere que los lógicos medievales "habrían realizado un mejor trabajo... si hubiesen abandonado la noción de significación." Esto equivale a pedir a los filósofos medievales, que no eran lógicos puros en el sentido moderno de la palabra, que hubieran realizado un trabajo *diferente*.

9 Sería interesante seguir paso a paso el surgimiento de una idea diferente de la relación entre el término y el objeto externo, donde la noción de significación (como relación entre pala-

objeto individual concreto al que correctamente puede aplicarse el término" (de Rijk 1982:167).

No obstante, esta nueva actitud rara vez se expresa por términos tales como *denotatio*, cuyo alcance continúa siendo indeterminado.[10] Pedro Hispano, por ejemplo, usa *denotari* en *Summulae Logicales* (VII, 68), donde dice que en la expresión *sedentem possibile est ambulare* [es posible que uno que está sentado camine] lo que se denota no es la concomitancia entre "sentarse" y "caminar" sino más bien la concomitancia entre "estar sentado" y "tener la posibilidad (*potentia*) de caminar". De nuevo, resulta difícil determinar si *denotare* tiene una función intensional o extensional. Más aún, Pedro Hispano toma también *significare* en un sentido muy amplio, pues (*Summulae* VI 2), *signifi-*

bras y conceptos, especies, universales o definiciones) tiene cada vez menor importancia. Ver, por ejemplo, en de Rijk (1982:161 ss) cómo los seguidores de Prisciano hablan de los nombres como algo que significa una sustancia junto con una cualidad, donde ésta última es sin duda la naturaleza universal de la cosa, pero la primera es la cosa individual (163): "hallamos entonces desde el siglo XII que *supponere* es un equivalente de *significare substantiam*, esto es, de significar la cosa individual." (164). Es cierto que autores tales como Guillermo de Conches insisten en que los nombres no significan sustancia y cualidad sino sólo la naturaleza universal y no su existencia actual (168), y que en el transcurso de todo el siglo XIII se preserva la distinción entre significación (de conceptos y especies) por una parte, y nominación y apelación por otra (denotación de cosas individuales concretas –ver, por ejemplo, *Ars Meliduna*).

10 En el comentario sobre Prisciano en Viena (cf. de Rijk 1967:245), un nombre *significat proprie vel appellative vel denotando de qua manerie rerum sit aliquid* [significa propia o apelativamente, o denotando a qué clase de cosas pertenece algo]: la denotación parece estar vinculada todavía con la significación de una naturaleza universal.

catio termini, prout hic sumitur, est rei per vocem secundum placitum representatio [la significación de un término, como aquí se entiende, es la representación a voluntad de la cosa por medio de la palabra] y no se define si esta *res* ha de comprenderse como una cosa individual o una naturaleza universal (de Rijk 1982: 169).

Donde Hispano propone una teoría claramente extensional es, desde luego, en su noción de *suppositio* como diferente de la de significación (ver también Ponzio, 1983: 134-135, con una interesante referencia a Peirce, CP, 5.320).

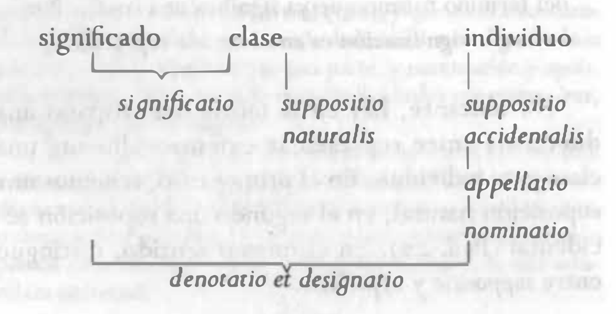
> Suppositio vero est acceptio termini substantivi pro aliquo. Differunt autem suppositio et significatio, quia significatio est per impositionem vocis ad rem significandam, suppositio vero est acceptio ipsius termini iam significantis rem pro aliquo... Quare significatio prior est suppositione (*Summulae* VI, 3).
>
> [La suposición es la acepción de un término sustantivo en lugar de algo. Pero son diferentes suposición y significación, pues la significación se hace por la imposición de una palabra a una cosa que se significa, y la suposición es la acepción, en lugar de algo, del término mismo que ya significa una cosa... Por lo cual la significación es anterior a la suposición.]

No obstante, hay en la teoría del Hispano una diferencia entre representar extensionalmente una clase y un individuo. En el primer caso, tenemos una suposición natural, en el segundo una suposición accidental (*Ibid.* 40). En el mismo sentido, distingue entre *suppositio* y *appellatio.*

Differt autem appellatio a suppositione et a significatione, quia appellatio est tentum de re existente, ser significatio et suppositio tam de re existente quam non existente (*Ibid.*, X, 1).

[Es diferente apelación de suposición y significación, porque apelación es sólo de una cosa existente, pero significación y suposición lo son tanto de una cosa existente como de una no existente.]

De Rijk (1982:169) afirma que "la suposición natural de Hispano es en realidad la contraparte denotativa de la significación." Pero si la denotación es —como ocurre en la actualidad— la función desempeñada por un nombre propio que señala hacia un objeto singular existente, la suposición en Pedro Hispano tendría entonces un alcance mucho más amplio. "Homo" significa una naturaleza universal, *supponit* naturalmente para todos los hombres existentes o para la clase de los hombres, y *supponit* accidentalmente para un hombre individual. *Significatio* y *suppositio* cubrirían entonces al menos dos ámbitos diferentes, mientras que *denotatio* y *designatio* serían aún más indeterminadas:



Todo lo anterior cambia incluso a nivel de la terminología con Guillermo de Sherwood quien, "a diferencia de Pedro Hispano y de la mayoría de los lógicos del siglo XIII... identifica el carácter significativo de un término exclusivamente con su referencia a cosas realmente existentes" (de Rijk 1982:170-171).

Ésta será la posición de Roger Bacon, para quien la significación se convierte en denotativa en el sentido extensional moderno del término, aunque él no usa el término *denotatio*.

VII. BACON

En *De signis*, Bacon utiliza *significare, significatio, significatum* en un sentido que difiere radicalmente del tradicional. En DS II,2, afirma que *signum autem est illud quod oblatum sensui vel intellectui aliquid designat ipsi intellectui*. [signo es lo que presentado al sentido o al entendimiento le designa algo al mismo entendimiento]. Al parecer, el *designat* baconiano representa el *faciens in cogitationem venire* [lo que hace que algo venga al entendimiento] de san Agustín.[11] No obstante, para Agustín el signo produce algo *en la mente*, mientras que

11 *Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire* [el signo es algo distinto de la imagen que produce en los sentidos, que hace por sí que otra cosa llegue al pensamiento] (*De doctrina christiana*, II,1,1). Bacon es menos radical que san Agustín en lo referente a las cualidades sensibles de los signos, pues en repetidas ocasiones admite que puede haber también signos intelectuales, en el sentido que, conforme a la tradición, también los conceptos pueden ser considerados como signos de las cosas percibidas.

para Bacon un signo *muestra* algo (probablemente externo a la mente) *a* la mente.

Para Bacon los signos no refieren a su referente a través de la mediación de una especie mental, sino que señalan directamente o se postulan para referir inmediatamente a un objeto, con independencia de si tal objeto es un individuo (una cosa concreta) o una especie, un sentimiento, una pasión del alma. Lo que cuenta es que entre el signo y el objeto nombrado *no hay mediación mental*. Bacon utiliza entonces *significare* en un sentido *extensional mental*.[12]

Bacon destruye definitivamente el triángulo semiótico formulado desde Platón, según el cual la relación entre las palabras y los referentes estaría mediada por la idea, el concepto o la definición. Con Bacon, el lado izquierdo del triángulo (esto es, la relación entre palabras y significados) se reduce a un mero fenómeno sintomático.

Bacon se quejaba siempre de que los eruditos de su tiempo no conocieran lenguas extranjeras. Conocía

12 En su clasificación de los signos, Bacon distingue entre signos naturales (o síntomas físicos, tales como la *semía* de los estoicos, o como íconos —que refieren directamente por una especie de virtud natural a los objetos a los que se asemejan), y los signos *ordinata ab anima et ex intentione animae*, esto es, producidos para algún fin por un ser viviente. Entre los *signa ordinata ad anima* se encuentran las palabras y otros signos visuales convencionales, tales como el *circulus vini* utilizado como emblema en las tabernas e incluso las mercancías expuestas en vitrinas, pues significan que otros miembros de la clase a la que pertenecen se venden en el interior de la tienda.

En todos estos casos habla Bacon de *impositio*, esto es, de un acto convencional mediante el cual se *designa* a una entidad dada *para nombrar* otra cosa. Es claro que para Bacon convención no equivale a arbitrariedad: las mercancías expuestas en las vitrinas son

el griego y era capaz de leer *De Interpretatione* de Aristóteles sin confiar en la traducción de Boecio. Advierte que Boecio, al emplear dos veces el término *nota*, desconoce el hecho de que, para Aristóteles, las palabras eran "en primer lugar" o "primordialmente" (ver Kretzmann 1974) síntomas de las pasiones del alma. Interpreta por consiguiente el pasaje aristotélico de acuerdo con su propia posición: las palabras se hallan esencialmente en una relación sintomática con las especies y en el mejor de los casos, sólo pueden significarlas vicariamente, a través de una segunda *impositio*. La relación de significación propiamente es la que se establece entre las palabras y las cosas. Desconoce el hecho de que para Aristóteles, si bien las palabras son síntomas de las pasiones mentales, también las *significan*, hasta el punto de que sólo

---

elegidas convencionalmente pero no arbitrariamente (operan como una especie de metonimia, el miembro que representa a la clase). Análogamente, el *circulus vini* se asigna como signo de manera convencional y no arbitraria, pues en efecto el círculo es el aro de un barril y por ello opera como sinécdoque y metonimia a la vez, pues representa parte del barril que contiene el vino. No obstante, en *De signis*, la mayor parte de los ejemplos son tomados del lenguaje oral y será mejor seguir la secuencia del pensamiento de Bacon si permanecemos vinculados a su ejemplo paradigmático de los signos convencionales (y arbitrarios). Bacon no incurre en la ingenuidad de afirmar que las palabras únicamente signifiquen cosas individuales y físicas. Los signos pueden nombrar también entidades inexistentes, *non entia sicut infinitum, vacuum, et chimaera, ipsum nichil sive pure non ens* [no entes, como infinito, vacío, y quimera, la misma nada o el puro no ente] (DS, II, 2, 19; ver también II, 3, 27 y V, 162). Esto significa que, incluso cuando las palabras significan especies, lo hacen al señalar extensionalmente una clase de objetos mentales. Sin embargo, cuando para nombrar una especie, utilizamos un nombre empleado con anterioridad para nombrar la cosa correspon-

podemos comprender las cosas nombradas a través de la mediación de estas especies comprendidas. Para Aristóteles, así como para la tradición medieval anterior a Bacon, la extensión es todavía una función de la intensión; para determinar si algo es el caso, es preciso comprender primero el significado de la aserción. Para Bacon, la única significación de la aserción es el hecho de que su referente sea el caso.

Resulta entonces claro por qué en su marco terminológico el sentido de *significatio* sufre un cambio radical. Antes de Bacon, *nominantur singularia sed universalia significantur*; con Bacon, *significantur singularia* o al menos *significantur res* [(Antes de Bacon) los singulares se nombran, pero los universales se significan; (con Bacon) los singulares se significan, (o

---

diente, tenemos un caso de *segunda imposición*. En todo caso, la relación es extensional y la corrección de la referencia sólo está garantizada por la presencia real del objeto significado, bien sea físico o mental. Una palabra significa con verdad si y sólo si el objeto que significa *es el caso*. Es cierto que Bacon afirma (DS 1, 1) *non enim sequitur: 'signum in actu est, ergo res significata est,' quia non entia possunt significari per voces sicut et entia* [pues no se puede concluir 'existe actualmente el signo, luego la cosa significada existe'porque los no entes pueden, como los entes, ser significados por palabras], pero esta posición no puede identificarse con la de Abelardo cuando dice que incluso una expresión como *nulla rosa est* significa algo. En el caso de Abelardo, *rosa* significa porque *significare* es tomado intensionalmente, y dentro de esa perspectiva, el nombre *significa* el concepto de la cosa aunque esta no exista o haya dejado de existir. La posición de Bacon es distinta. Cuando decimos "hay una rosa" (cuando la existencia de la rosa es el caso), el significado de la palabra está dado por la rosa existente. Si hacemos la misma afirmación cuando no hay una rosa, entonces la palabra *rosa* no se refiere a la rosa existente sino a la imagen de la presunta rosa que el hablante tiene en mente. Hay dos referentes distintos y de hecho el mismo sonido *rosa* es

al menos) las cosas se significan] aun cuando una *res* pueda ser también una clase, un sentimiento, una especie.

VIII. JUAN ESCOTO Y LOS MODISTAE

En cuanto a Juan Escoto y los *modistae*, representan una ambigua conexión entre la posición extensional y la intensional. Probablemente sería necesario realizar ulteriores análisis sobre este punto.

Respecto de los *modistae*, la dialéctica establecida entre *modi significandi* y *modi essendi* es bastante tortuosa. Lambertini (1984) ha mostrado recientemente que este punto no sólo resulta ambiguo en los textos originales sino también dentro del marco de las interpretaciones contemporáneas.

---

una instancia de dos tipos lexicales diferentes. Consideremos de nuevo este importante punto. Bacon afirma que *vox significativa ad placitum potest imponi... omnibus rebus extra animam et in anima* [una palabra significativa... puede ser impuesta a voluntad a las cosas que están fuera y dentro del alma] y, por consiguiente, admite que por convención podemos nombrar entidades mentales e incluso entidades inexistentes. Pero insiste en el hecho de que no significamos con la misma *vox* el objeto singular y la especie. Usar la misma palabra para nombrar una especie (o cualquier otra pasión mental) cuando ésta ha sido usada con anterioridad para nombrar la cosa correspondiente, nos exige realizar una segunda *impositio*: "*sed sic duplex impositio et duplex significatio, et aequivocatio, et haec omnia fieri possunt, quia voces sunt ad placitum nostrum imponendas*" [pero así pueden darse una doble imposición, y doble significación, y equivocación, y todas estas cosas, porque las palabras son para que se impongan a nuestra voluntad] (DS, V, 162). Bacon desea aclarar que cuando decimos *homo currit*, no usamos la palabra *homo* en el mismo sentido que

En lo que concierne a Juan Escoto, es posible hallar en su obra afirmaciones contrapuestas. En apoyo de la concepción extensional, podemos citar: *verbum autem exterius est signum rei et non intellectionis* [pero la palabra exterior es signo de la cosa y no de la intelección] (*Ordinatio* I,27,1). En apoyo de la concepción intensional, podemos citar: *significare est alicuius intellectum constituere* [significar es constituir la intelección de algo] (*Quaestiones in Perihermeneia* II,541a). Por otra parte, habría pasajes que parecen apoyar una interpretación de compromiso, tales como el siguiente:

> facta transmutatione in re, secundum quod existit non fit transmutatione in significatione vocis, cuius causa ponitur, quia res non significatur ut existit sed

---

en la expresión *homo est animal*. En el primer caso, el referente de la *vox* es un individuo y en el segundo una especie. Son estas dos maneras equívocas de utilizar la misma expresión. Cuando un cliente ve el círculo que en la taberna anuncia el vino, si hay vino, el círculo significa el vino existente. Si no lo hay y el cliente es engañado por un signo que refiere a algo que no es el caso, entonces el referente del signo es la idea o imagen del vino que tomó forma (erróneamente) en la mente del cliente. Para quienes saben que no hay vino, el círculo ha perdido su significado, en el mismo sentido que cuando usamos las mismas palabras para referirnos a cosas futuras o pasadas no las utilizamos de la misma manera que cuando lo hacemos para señalar cosas actuales. Cuando hablamos del Sócrates fallecido y expresamos nuestras ideas acerca de él, de hecho empleamos la expresión *Sócrates* en un nuevo sentido, pues la palabra *recipit aliam significationem per transsumptionem* [recibe otra significación por ser asumida de otro modo] y está usada equívocamente respecto del sentido que tenía cuando Sócrates estaba vivo (DS, IV, 2, 147). *Corrupta re cui facta est impositio, non remanebit vox significativa* [una vez destruida la cosa a la que se hizo la imposición, la palabra no sigue siendo

ut intelligitur per ipsam speciem intelligibilem... Concedendum quod destructo signato destruitur signum, sed licet res destruitur ut existit non tamen res ut intelligitur nec ut est signata destruitur (*Quaest. in Periherm.* III, 545 ss.)
[sucedido un cambio en la cosa en cuanto existente, no ocurre ningún cambio en la significación de la palabra, puesto que la cosa no es significada en cuanto existe sino en cuanto es entendida por medio de la especie inteligible... Hay que conceder que destruido lo significado se destruye el signo, pero aunque la cosa se destruye como existente, sin embargo no queda destruida en cuanto entendida y significada.]

---

significativa] (DS, IV, 2, 146). El término lingüístico permanece, pero, como lo dice Bacon al comienzo de *De signis* (I, 1), permanece como mera sustancia desprovista de *ratio*, o de la correlación semántica que hacía de este material una palabra significativa. En el mismo sentido, cuando muere el hijo, lo que permanece del padre es la *substantia* pero no la *relatio paternitatis* (DS, I, 1, 38). Cuando hablamos de cosas singulares *certum est inquirenti quod facta impositione soli rei extra animam, impossibile est (quod) vox significet speciem rei tamquam signum datum ab anima et significativum ad placitum, quia vox significativa ad placitum non significat nisi per impositionem et institutione*, [cuando se ha hecho una imposición sólo a la cosa fuera del alma, ciertamente es imposible que la palabra como signo dado por el alma y significativo a voluntad, signifique la especie de la cosa, porque una palabra significativa a voluntad significa sólo por imposición e institución] mientras que la relación entre la especie mental y la cosa es, como lo sabía ya la tradición aristotélica, una relación psicológica y no directamente semiótica. Bacon no niega que las especies puedan ser signos de cosas, pero lo serían en un modo icónico; son signos naturales, no *ordinata ab anima*.[no ordenadas por el alma]. Por consiguiente, *concessum est vocem soli rei imponi et non speciei* [se acepta que la palabra se impone sólo a la cosa y no a la especie] (DS, V, 163).

Habría entonces autores que consideran a Escoto como extensionalista (ver Nuchelmans 1973:196, "Juan Escoto, quien ya había afirmado que lo que se significa por el sonido escrito es una cosa más bien que un concepto" en referencia al comentario sobre las Oraciones, *Ordinatio*, I,d.27, qq. 1-3, nn. 83-84 [ed. Vatic. VI,97-9]); otros, como Heidegger (1916, en la primera parte confiable del libro, dedicada al "verdadero" Escoto y no a Tomás de Erfurt), para quienes Escoto se encuentra muy próximo a la concepción fenomenológica del significado como objeto mental, y finalmente aquellos que confiesan su perplejidad.[13] (Para una interpretación intensional de Escoto, ver Marmo, 1981-82 y 1984).

IX. OCKHAM

Se ha debatido largamente si la teoría extensionalista de Ockham es en realidad tan clara como parece serlo. Al considerar los cuatro sentidos de *significare* ofrecidos en *Summa Logicae*, parte I, cap. 33 (OPh I,95-96), sólo el primero de ellos tendría un sentido claramente extensional. Únicamente en este primer

13 Boehner (1958:219) afirma que "Escoto ya se había distanciado de esta interpretación del texto de Aristóteles al afirmar que el significado de la palabra, en términos generales, no es el concepto sino la cosa." No obstante, en la nota 29, añade: "En la actualidad, se elabora una tesis (de Fr. John B. Vogel, O.F.M.) bajo mi dirección sobre el problema de la significación directa de la cosa según Escoto; el autor ha hallado considerables discrepancias entre el tratamiento que se da a este problema en *Oxoniense* y en las *Quaestiones in Perihermeneias opus primum y secundum*." Ver Marmo 1981-82.

sentido pierden los términos su significado cuando el objeto que representan no existe (ya no existe o todavía no existe). No obstante, incluso si Ockham hubiera utilizado *significare* y *denotari* también en un sentido intensional (ver para el caso de *significare* Boehner 1958 y para el de *denotari* Marmo 1984), es evidente que en muchos pasajes los utiliza dentro de un contexto extensional. La hipótesis que propongo es que este uso terminológico constituyó la influencia de mayor importancia en el decurso posterior de la semántica veritativo-condicional.

Lo que sucede con Ockham –y había sucedido con Bacon– es que se invierte definitivamente el triángulo semiótico. Las palabras no están relacionadas primordialmente con los conceptos y luego, a través de una mediación mental, con las cosas: son impuestas directamente a las cosas y estados de cosas. Análogamente, los conceptos refieren directamente a las cosas.

El triángulo semántico asume entonces la siguiente forma: hay una relación directa entre conceptos y cosas, pues los conceptos son los signos naturales que *significan* las cosas (*Summa Logicae*, parte I, c. 12 [OPh I, 41-44]), y hay una relación directa entre las palabras y aquellas cosas a las que se las impone como nombre, mientras que la relación entre palabras y conceptos es ignorada (cf. Tabarroni 1984; cf. también Boehner 1958, pág. 221.)

Ockham es consciente de que Boecio afirma *voces significare conceptus*, [las palabras significan los conceptos] pero dice que tal cosa debe ser comprendida en el sentido de que *voces sunt signa secundario significantia illa quae per passiones animae primario importantur* [las palabras sin signos que significan en segundo lugar

aquello a lo que en primer lugar se refieren las pasiones del alma", donde resulta claro que *illa* [aquello] son cosas, no conceptos. Las palabras significan las mismas cosas significadas por los conceptos, pero no significan conceptos (*Summa Logicae*, parte I, c. 1 [OPh I, 7-9]).

Hay un pasaje que causa gran perplejidad donde Ockham afirma que las especies sólo pueden ser un signo que nos recuerda algo que ya conocíamos previa y singularmente (*Quaest. in II Sent.*, qq. 12-13 [OTh V, 301-2]; ver sobre este tema Boehner 1958, pág. 208, y Tabarroni 1984:76):

> Item repraesentatum debet esse prius cognitum; aliter repraesentans nunquam duceret in cognitionem repraesentati tamquam in simile. Exemplum: statua Herculis nunquam duceret me in cognitionem Herculis nisi prius vidissem Herculem; nec aliter possem scire utrum statua sit sibi similis aut non. Sed secundum ponentes speciem, species est aliquid praevium omni actui intelligendi objectum, igitur non potest poni propter repraesentationem objecti.

> [Así mismo, lo representado debe ser conocido antes; de otro modo, lo que lo representa nunca conduciría al conocimiento de lo representado como algo semejante. Ejemplo: una estatua de Hércules nunca me conduciría al conocimiento de Hércules si antes no hubiera visto a Hércules, pues de otro modo nunca podría yo saber si la estatua es semejante a Hércules o no. Pero según aquellos que proponen las especies, la especie es algo anterior a cualquier acto de entender el objeto, luego la especie no puede ser puesta como representación del objeto.]

Este texto presume como algo comúnmente aceptado que no podemos imaginar a partir de un icono un individuo que no conozcamos de antemano. Tal cosa parece contraria a nuestra experiencia, pues la gente no sólo utiliza fotografías, sino también pinturas y dibujos para representar las características de personas, animales y cosas que escapan a su experiencia directa. Durante largo tiempo, me esforcé por interpretar este argumento en términos de historia cultural como un caso de relativismo estético: aun cuando vivió en el siglo XIV, Ockham estaba habituado principalmente a la iconografía de los períodos románico y gótico temprano, en los cuales las estatuas no figuraban de manera realista a los individuos sino que representaban tipos universales. Sin duda, al contemplar el portal de Moissac o de Chartres, reconocemos el Santo, el Profeta, el Ser Humano, más bien que un individuo en particular. Ockham no estaba familiarizado con el estilo realista de las esculturas latinas ni con el arte del retrato de los siglos posteriores.

No obstante, habría una explicación epistemológica que da cuenta de tan incómoda afirmación. Si el signo real de las cosas individuales es el concepto, y la expresión física, sea ésta una palabra o una imagen, es sólo un síntoma de la imagen interior, cuando se prescinde entonces del conocimiento intuitivo de un objeto, las expresiones físicas no pueden "significar" nada. Las palabras o imágenes no crean ni suscitan algo en la mente del oyente (como sucedía en la semiótica agustiniana) si no se encuentra con anterioridad en la mente el único signo posible de la realidad experimentada, esto es, el signo mental. Sin un signo interior

semejante, la expresión externa resulta ser el síntoma de un "pensamiento vacío." La inversión del triángulo semántico que era para Bacon el término final de un largo debate, es para Ockham un punto de partida indiscutible.

Hay persuasivos argumentos para demostrar que Ockham también usa *significare* en un sentido intensional (Boehner 1958 y Marmo 1984, donde se discuten todos aquellos casos en los que las proposiciones preservan su significado independientemente de si son verdaderas o falsas.) En este artículo, sin embargo, no me ocupo de la semiótica de Ockham sino de su léxico semiótico. Es evidente que usa *supponere* en un sentido extensional, pues hay *suppositio* "*quando terminus stat in propositione pro aliquo*" [cuando un término en una proposición está en lugar de algo] (*Summa Logicae*, parte I, c.63 [OPh I, 193]). Es evidente también que a menudo identifica *significare* (en el primer sentido del término, (ver *Summa Logicae*, parte I, c.33 [OPh I, 95]) con *supponere*: "*aliquid significare, vel supponere vel stare pro aliquo*" [significar algo, o ser supuesto o estar en vez de algo] (*Summa Logicae*, parte I, c.4 [OPh I, 15]). (Ver también Pinborg 1972, 5).

Ahora bien, debemos señalar que Ockham usa la expresión *denotari* dentro del contexto de la discusión acerca de las proposiciones y suposiciones. Ver, por ejemplo, *terminus supponit pro illo, de quo vel de pronomine demonstrante ipsum, per propositionem denotatur praedicatum praedicari, si terminus supponens sit subjectum* (*Summa Logicae*, parte I, c.63 [OPh I, 194]). Si el término es el sujeto de una proposición, la cosa de la cual el término tiene la *suppositio* es aquella que la proposición denota como predicada por el predicado.

En "*homo es albus*", ambos términos suponen la misma cosa y por la totalidad de la proposición se *denota* que es el caso que la misma cosa es hombre y blanca: *denotatur in tali propositione, quod illud, pro quo subjectum supponit, sit illud, pro quo praedicatum supponit* [se denota en tal proposición que aquello en lugar de lo cual el sujeto (se) supone es lo mismo que aquello por lo cual (se) supone el predicado] (*Expos. Porphyr.*, cap. 1 [OPh II,25]). Mediante la proposición se denota un *significatum*, y este *significatum* es un estado de cosas: *veritas et falsitas sunt quaedam praedicabilia de propositione importantia, quod ita est a parte significati, sicut denotatur per propositionem, quae est signum* [la verdad y la falsedad son predicables que se refieren a la proposición, lo cual pertenece a lo significado, como se denota en la proposición, la cual es un signo] (*Expos. Periherm.*, prooem, 12 [OPh II,376]). Análogamente, *denotari* es usado por lo demostrado en la conclusión de un silogismo: *propter quam ita est a parte rei sicut denotatur esse per conclusionem demonstrationis* [según la cual en tanto existe realmente en cuanto está denotado que existe por la conclusión de la demostración] (*Summa Logicae*, parte III-2, c.23 [OPh I, 548]; ver también Moody 1935, 6, 3).

> Sicut per istam 'Homo est animal' denotatur quod Sortes vere est animal. Per istam autem 'homo est nomen' denotatur quod haec vox 'homo' est nomen... Similiter per istam 'album est animal', denotatur quod illa res, quae est alba, sit animal, ita quod haec sit vera: 'Hoc est animal' demonstrando illam rem, quae est alba, et propter hoc pro illa re subjectum supponit... Nam per istam: 'Sortes est

albus' denotatur, quod Sortes est illa res, quae habet albedinem, et ideo praedicantum supponit pro ista re, quae habet albedinem... Et ideo si in ista 'Hic est angelus', subjectum et praedicatum supponunt pro eodem, propositio est vera. Et ideo non denotatur, quod hic habeat angelitatem... sed denotatur; quod hic sit vere angelus... Similiter etiam per tales propositiones: 'Sortes est homo', 'Sortes est animal'... denotatur quod Sortes vere est homo et vere est animal... Denotatur quod est aliqua res, pro qua stat vel supponit hoc praedicatum 'homo' et hoc praedicatum 'animal' (*Summa Logicae*, parte II, c. 2 [OPh I, 250]).[14]

[Así como por esta proposición 'el hombre es un animal' se denota que Sortes es un animal, así por esta otra 'hombre es un nombre' se denota que esta palabra 'hombre' es un nombre... De modo semejante, por esta proposición 'esto blanco es animal' se denota que esta cosa que es blanca es un animal, y además que es verdadera ésta otra: esto es un animal, mostrando esa cosa que es blanca, y por lo mismo el sujeto (se) supone en lugar de esa cosa... Pues por esta proposición 'Sortes es blanco' se denota que Sortes es aquella cosa que tiene blancura... Y por ello

14 Hay al menos un caso de *denotare* en la forma activa. Maierù (1972:98) cita un pasaje de *Elementarium logicae* (págs. 217-18) donde Ockham distingue entre dos sentidos de *appellare*. El primero corresponde al de Anselmo. En cuanto al segundo, escribe Ockham: *aliter accipitur appellare pro termino exigere vel denotare seipsum debere sub propriam formam*. Pareciera que aquí *denotar* equivale a "exigir o postular", a una co-referencia dentro del marco del contexto lingüístico.

si en 'Este es un ángel' el sujeto y el predicado (se) suponen por lo mismo, la proposición es verdadera. Y por tanto no se denota que este tiene 'angelidad'... sino que este es verdaderamente ángel... De modo semejante por proposiciones como 'Sortes es hombre', 'Sortes es animal'... se denota que Sortes verdaderamente es hombre y verdaderamente es animal... Se denota que hay una cosa en lugar de la cual está o (se) supone este predicado 'hombre' y este predicado 'animal'.]

El uso constante del pasivo sugiere que una proposición no denota un estado de cosas, sino más bien que *mediante una proposición un estado de cosas es denotado*. Podría debatirse entonces si la *denotatio* es una relación entre una proposición y lo que es el caso, o entre una proposición y lo que se entiende que es el caso. Marmo (1984) ha decidido traducir *denotatur* como *dare ad intendere*. Mediante una proposición algo es denotado, aun cuando no se suponga nada (*Summa Logicae*, parte I, cc.72-74 [OPh I, 214-30]).

Sin embargo, considerando que (i) la suposición es una categoría extensional y que el verbo *denotari* ocurre a menudo en conjunción con la mención de la suposición, y (ii) quizás la proposición no denote necesariamente su valor de verdad, pero al menos denota para una persona que algo es o no es el caso,[15] podríamos suponer que el ejemplo de Ockham ha

15 Para un uso similar de *denotari*, ver *Quaestiones in libros physicorum* 3. ed. Corvino. *Rivista Critica di Storia della Filosofia* X, 3-4, mayo/agosto 1955; ed. crit. S. Brown (OPh VI, 402).

conducido a algunos autores a usar *denotatio* en contextos extensionales.

Dado el cambio radical sufrido por *significare* entre Bacon y Ockham, *denotare* está preparado entonces para recibir un sentido extensional. Resulta curioso observar que, según Bacon y Ockham, esta "revolución" terminológica se refiere en primer lugar a *significatio* (e involucra *denotatio* sólo como una especie de efecto secundario.) No obstante, *significatio* se halla tan fuertemente vinculado con significado desde la época de Boecio que, por así decirlo, resiste con mayor coraje el ataque del punto de vista extensional. En los siglos siguientes hallamos que *significatio* se usa de nuevo en un sentido intensional, por ejemplo en Locke. La semántica veritativo-condicional obtiene mejores resultados en la incorporación de *denotatio*, cuyo estatuto semántico es más ambiguo.

La tradición cognoscitiva se resiste a tal incorporación, y *denotatio* es empleada por muchos autores en relación con significado.[16] Después de Mill, sin embar-

---

16 Maierù (1972:117) cita a Pedro de Mantua: *Verba significantia actum mentis ut scio, cognosco, intelligo, etc. denotant cognitionem rerum significatarum a terminis sequentibus ipsa verba per conceptum.* [Las palabras que significan un acto de la mente, como sé, conozco, entiendo, etc., denotan el conocimiento de las cosas significadas por los términos que siguen a las mismas palabras por medio del concepto]. Inmediatamente después de esta oración, suministra un ejemplo: *Unde ista propositio 'tu cognoscis Socratem' significat quod tu cognoscis Socratem per hunc conceptum 'Socratem' in recto vel obliquo* [Por cual esta proposición 'tú conoces a Sócrates' significa que tú conoces a Sócrates por el concepto 'Sócrates' en recto o en oblicuo] (*Logica* 19vb-20ra). Es evidente que *denotare* y *significare* son más o menos equivalentes y que ambos se utilizan para hablar de actitudes proposicionales –un tema intensional por excelencia.

go, encontramos que "denotación" se utiliza cada vez más en sentido extensional.

¿Habría alguna razón para pensar que Mill tomó de Ockham la idea de usar "denotación" como un término técnico? Ciertamente, habría muchas razones para pensar que Mill elaboró su *System of Logic* en referencia a Ockham, o al menos a la tradición que parte de él:

1. Aun cuando presta extraordinaria atención a los aspectos intensionales del lenguaje, Mill desarrolla una teoría de la denotación similar a la teoría de Ockham de la suposición. Ver, por ejemplo: "de un nombre sólo puede decirse que representa o es el nombre de la cosa de la que puede ser predicado" (1843,II,v).

2. Mill toma de los escolásticos (como lo dice en II,v), el término "connotación" y, cuando distingue entre términos connotativos y los que no lo son, dice que estos últimos eran llamados "absolutos." Gargani (1971:95) rastrea esta terminología hasta la distinción de Ockham entre términos absolutos y connotativos.

3. Mill utiliza "significar" a la manera de Ockham, esto es, siempre extensionalmente, al menos cuando se toma en el primer sentido de *significatio* para Ockham. Un término no connotativo es aquel que significa únicamente un sujeto o una actitud. Un término connotativo es aquel que denota un sujeto e implica un atributo (II,v). Puesto que la función denotativa, según Mill, es realizada primordialmente por los términos no connotativos, es evidente que Mill identifica "significar" con "denotar." Ver también: "del nombre... se dice que significa los sujetos *directamente*,

e *indirectamente* los atributos: *denota* los sujetos e implica, involucra, o, como lo diremos en lo sucesivo, *connota* los atributos... Los únicos nombres de objetos que no connotan nada son los nombres *propios*, y estos, en sentido estricto, no tienen significación" (v).

4. Probablemente Mill admite "denotar" como un término más técnico y menos prejuiciado que "significar" debido a que, desde el punto de vista etimológico, es el término contrario a "connotar."

Hemos visto, sin embargo, que Ockham en el mejor de los casos, influye sobre el uso extensional de *denotatio* pero en manera alguna lo sustenta. ¿Dónde podríamos hallar entonces, en esta historia de la evolución natural del término, el eslabón perdido?

Probablemente, deberíamos acudir a *De Corpore* I de Hobbes, mejor conocido como *Computatio sive logica.*[17] Por lo general se admite que Hobbes depende de Ockham tanto como Mill depende de Hobbes. En efecto, Mill comienza su discusión acerca de los nombres con un minucioso examen de las ideas de Hobbes.

Debemos observar, no obstante, que Hobbes sigue a Ockham en lo que respecta a la teoría de los universales y de la proposición, pero desarrolla una teoría diferente del significado. Para Hobbes hay una clara distinción entre significar (esto es, expresar la idea del hablante en un acto de comunicación) y

17 Debo esta sugerencia a Andrea Tabarroni y Constantino Marmo, comunicación personal.

nombrar (en el sentido clásico de *appellare* o *supponere*, ver Hungerland y Vick 1981).

Mill advierte que para Hobbes los nombres son en primer lugar nombres de ideas de cosas, pero encuentra en Hobbes evidencias para sostener que "de los nombres.. se dirá siempre que... son nombres de las cosas mismas (1843, II, i): y que "todos los nombres son nombres de algo, real o imaginario... Un nombre general se define familiarmente como un nombre capaz de ser afirmado con verdad, en el mismo sentido, de un número indefinido de cosas (II,III)." Mill se aproxima aquí a Hobbes, con la diferencia marginal de que llama nombres "generales" a los que Hobbes llama "universales." Pero Mill utiliza "significar", como lo hemos visto, no en el sentido de Hobbes, sino en el de Ockham, y para la noción hobbesiana de *significare* usa más bien "connotar".

El gran interés de Mill por la connotación y el no advertir que su uso de connotación no difiere tanto del de significación en Hobbes, hace que crea que, en última instancia, Hobbes privilegia nombrar (denotar en Mill) por sobre significar (connotar en Mill): Hobbes, al igual que los nominalistas en general, "concede poca o ninguna importancia a la connotación de las palabras, y busca su significado exclusivamente en lo que denotan" (V), afirma Mill.

Esta manera extraordinariamente curiosa de leer a Hobbes como si fuese Bertrand Russell se debe a que

---

18 Hungerland y Vick (1981:22 y 157) observan que la traducción inglesa de *De corpore*, si bien fue revisada por el propio Hobbes, elimina la diferencia entre *significare* y *denotare*. En *English Writings* 1.18 (latín I, ii,7), por ejemplo, *denotat* es tra-

Mill lo leyó como si fuese un ockhamista ortodoxo. Sin embargo, aun cuando Mill haya tomado a Hobbes por un ockhamista, ¿por qué le atribuye la idea de que los nombres *denotan*? Mill sabía muy bien que Hobbes usaba "nombrar" en lugar de "denotar" (ver v), pero probablemente advirtió que en *De Corpore* I utiliza *denotare* al menos en cuatro oportunidades –cinco en la versión inglesa que Mill ciertamente leyó, pues cita la obra de Hobbes como *Computation or Logic*.[18]

A propósito de la diferencia entre nombres concretos y abstractos, Hobbes dice que *abstractum est quod in re supposita existentem nominis concreti causam denotat, ut 'esse corpus', 'esse mobile'... et similia... Nomina autem abstracta causam nominis concreti denotant, non ipsam rem.* (*De Corpore*, I, iii, 3). Debe señalarse que para Hobbes los nombres abstractos *sí* denotan una causa, pero tal causa no es una entidad: es el criterio según el cual se emplea una expresión (ver Gargani 1971:86; Hungerland y Vick 1981:21). No obstante, Mill reformula el texto de Hobbes de la manera siguiente: "un nombre concreto es un nombre que representa una cosa; un nombre abstracto es un nombre que representa el atributo de una cosa" (1843 II, v), donde "representa" es el *stare pro aliquo* de Ockham. Añade también que está utilizando palabras tales como "concreto" y "abstracto" "en el sentido que les atribuyen los escolásticos."

Probablemente Mill extrapola de la cita de Hobbes

ducido por "significa, mientras que en *E.W.* 1,22 (latín I, ii,2), figura un "denota" que no existe en el texto latino (*voces illa universalitatis* se traduce por "estas palabras... que denotan universalidad".)

que, si los nombres abstractos *no* denotan cosas, los concretos ciertamente *sí* lo hacen. En efecto, Hobbes afirma *'concretum' autem est quod rei alicujus quae existere supponitur nomen est, ideoque quandoque 'suppositum', quandoque 'subjectum', graece 'ypokeimenon' appellatur*, y dos líneas más arriba escribe que en la proposición *corpus est mobile*, "*quandoque rem ipsam cogitamus utroque nomine designatam.*" (*De Corpore* I, iii, 3.) *Designare* aparece entonces en un contexto donde se vincula, por una parte, con la idea de suposición y, por la otra, con la de denotación.

Es cierto que los nombres concretos pueden ser propios de una cosa singular o de un conjunto de individuos; podemos decir entonces que la idea de Hobbes acerca de la denotación está todavía a medio camino entre la *suppositio naturalis* y la *suppositio accidentalis* de Pedro Hispano. Por esta razón, se ha observado (Hungerland y Vick 1981: 51 ss.) que para Hobbes ciertamente "denotar" no tiene el mismo sentido que en la filosofía contemporánea del lenguaje, porque no sólo se aplica a los nombres propios lógicos sino también a la clase de los nombres e incluso a entidades inexistentes. También Mill acepta esta concepción, y por consiguiente pudo haber interpretado la "denotación" en Hobbes en un sentido extensional.

En *De Corpore* I, ii, 7, Hobbes dice *'homo' quemlibet e multis hominibus, 'philosophus' quemlibet e multis philosophis denotat propter omnium similitudinem*. De esta manera, la denotación se refiere de nuevo a cualquiera de una multitud de individuos singulares, en cuanto *homo* y *philosophus* son nombres concretos de una clase. En *De Corpore* I, vi, 112, Hobbes afirma que las pala-

bras sirven para demostrar a través de silogismos, pues mediante ellas *unumquodque universale singularium rerum conceptus denotat infinitarum*. Para Hobbes, las palabras denotan concepciones de cosas singulares. Mill lo traduce con un claro sentido extensional: "un nombre general... puede ser afirmado con verdad de un número indefinido de cosas" (II, ii).

En *De Corpore* II, ii, 12, se dice que el nombre "parábola" puede denotar una alegoría y una figura geométrica, y no es claro si Hobbes quería decir con ello *significat* o *nominat*.

Para concluir:

1. Hobbes utiliza *denotare* al menos tres veces de forma que propicia una interpretación extensional, y en contextos que recuerdan el uso que hace Ockham de *significare* y *supponere*.

2. Aun cuando *denotare* no es utilizado como un término técnico, Hobbes lo emplea consistentemente de una manera que impide interpretarlo como un sinónimo aproximado de *significare*, tal como él lo usa, como Hungerland y Vick persuasivamente lo señalan (1981:153, nota 2).

3. Es probable que Hobbes haya estado bajo la influencia de la ambigüedad que por lo general acompañaba a *denotari*, término que ciertamente halló en Ockham.

4. Mill no concede importancia a la teoría de la significación de Hobbes, y lee *Computatio sive logica*

como si perteneciera a una línea de pensamiento ockhcamista.

5. Es probable que Mill, bajo la influencia del uso que hace Hobbes de *denotare*, decidiera contraponer denotación (en lugar de "nombrar") a connotación.

Lo anterior, desde luego, son meras hipótesis. La historia completa de lo que realmente ocurrió en el transcurso de los cinco siglos que separan a Ockham de Mill está más allá de las posibilidades de un solo estudioso. Sólo espero que este artículo contribuya a propiciar ulteriores investigaciones sobre el tema, que determinen si entre Ockham y Mill habría otros mensajeros que transmitieron la antorcha de la denotación.

Universidad de Bolonia
Bolonia, Italia

REFERENCIAS

Barthes, R., 1964. "Eléments de sémiologie", *Communications* 4.

Boehner, Philotheus, 1958. "Ockham's Theory of Signification". *Collected Articles on Ockham*. Nueva York: The Franciscan Institute of St. Bonaventure. Louvain: Nauwelaerts.

Baudry, L., 1958. *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham*. Paris: Lethellieux.

Beonio-Brocchieri Fumagalli, M.T., 1969. *The Logic of Abelard*. Dordrecht: Reidel.

Carnap, R., 1955. "Meaning and Synonymy in Natural Languages". *Philosophical Studies* 7.

De Rijk, L.M., ed., 1967. *Logica modernorum*, II,1. Assen: Van Gorcum.

De Rijk, L.M., 1970. *Petrus Abaelardus - Dialectica*. Assen: Van Gorcum.

De Rijk, L.M., 1975. "La signification de la proposition (dictum propositionis) chez Abelard". *Studia Mediewistyczne* 16.

De Rijk, L.M., 1982. "The Origins of the Theory of the Property of Terms", en N. Kretzmann *et al.*, eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge U.P.

Dummett, M., 1973. *Frege. Philosophy of Language*. Londres: Duckworth (2a ed., 1981).

Eco, U., Lambertini, R., Marmo, C., Tabarroni, A., 1984. "On Animal Language in the Medieval Classification of Signs", *VS* 38/39.

Fredborg, K.M., Nielsen, L. y Pinborg, J., 1978. "An Unedited Part of Roger Bacon's *Opus Maius: De Signis*". *Traditio* 34.

Gargani, A., 1971. *Hobbes e la scienza*. Torino: Einaudi.

Geach, P., 1962. *Reference and Generality*. Ithaca: Cornell U.P.

Geyer, B., ed., 1921. *Peter Abaelards Philosophischen Schriften. Die Logica Ingredientibus. I. Die Glosse zu den Kategorien*. Ed. por B. Geyer. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Band 21, Heft 1. Münster: Aschendorff.

Ghisalberti, A., 1980. "La semiotica medievale: i terministi", *Per una storia della semiotica. Teorie e metodi*. Atti del VIII Convegno internazionale dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, no-

viembre 1980, Palermo. *Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano* 15-16, págs. 53-68.

Heidegger, M., 1916. *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tubinga: Mohr.

Hjelmslev, K., 1943. *Prolegomena to a Theory of Language*. Madison: Wisconsin U.P.

Hungerland, I.C. y Vick, G.R., 1981. "Hobbes's Theory of Language, Speech and Reasoning", Introduction to T. Hobbes, *Computatis sive logica*. Nueva York: Abaris Books.

Husserl, E., 1970. "Zur Logik der Zeichnen (Semiotik)" en van Breda, H.L. ed., *Husserliana* XII. La Haya: Nijhoff, págs. 340-373.

Kretzmann, N., 1974. "Aristotle on Spoken Sounds Significant by Convention", en J. Corcoran, ed., *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*. Dordrecht: Reidel.

Lambertini, R., 1984. "L'origine é la meta. Percorsi dell'interpretazione contemporanea dei modisti", *VS* 38/39.

Leech, G., 1974. *Semantics*. Harmondsworth: Penguin.

Lyons, J., 1968. *Introduction to Structural Linguistics*. Cambridge: Cambridge U.P.

Lyons, J., 1977. *Semantics I*. Cambridge: Cambridge U. P.

Maierù, A., 1972. *Terminologia logica della tarda scolastica*. Roma: Ateneo.

Maloney, T.S., 1983. "The Semiotics of Roger Bacon", *Medieval Studies* 45.

Marmo, C., 1981-82. "Ontologia e semantica nella logica di Giovanni Duns Scoto", *Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna*, 3.

Mill, J.S., 1843. *A System of Logic*. Londres: Routledge, 1898.

Moody, E.A., 1935. *The Logic of William of Ockham*. Nueva York: Sheed & Ward.

Morris, Ch., 1946. *Signs, Language and Behavior*. Nueva York: Prentice-Hall.

Nuchelmans, G., 1973. *Theories of the Proposition*. Amsterdam: North-Holland.

Ogden, C.K. y Richards, I.A., 1923. *The Meaning of Meaning*. Londres: Routledge.

Peirce, Ch. S., 1931-1958. *Collected Papers*. Cambridge: Harvard U.P.

Pinborg, J., 1972. *Logik und Semantik im Mittelalter*. Stuttgart: Fromman-Holzboog.

Ponzio, A., 1983. "La semantica di Pietro Ispano", *Linguistica medievale.* Bari: Adriatica.

Prieto, L., 1975. *Pertinence et pratique.* Paris: Minuit.

Russell, B., 1905. "On Denoting", *Mind* 14.

Spade, P.V., 1982. "The Semantics of Terms", en N.. Kretzmann *et al.*, eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge U.P.

Tabarroni, A., 1984. "Segno mentale e teoria della rappresentazione in Ockham", *VS* 38/39.

LA LECCIÓN DE OCKHAM

*André de Muralt**

Los siglos medievales brindaron a la lógica un desarrollo sin precedentes. La mayoría de nuestros contemporáneos continúan aún con la idea de que la lógica ha comenzado a tomar vuelo al liberarse la ciencia matematizada de la llamada filosofía tradicional (no sabemos qué pueda significar este vago término), y que ha llegado a su madurez en nuestro siglo de filosofía analítica, de lingüística y de simbolismo lógico. La razón del gran desarrollo de la lógica medieval se basa en el hecho reconocido de que la Edad Media es un tiempo "teológico". Es comprensible que un pensamiento cuyo objeto principal, Dios, escapa a toda verificación experimental, establezca con mucha más precisión los desarrollos cognoscitivos, críticos y lógicos, que permitan aprehenderlo. Con tal propósito, la lógica medieval elaboró teorías que, con términos distintos de los que utilizan nuestros contemporáneos, se ocupan de los mismos objetos: el valor del nombre, de la proposición, la cuantificación lógica del predicado, los modos de inferencia, etc. La lógica medieval, en la evolución que experimentó principalmente con

* Este ensayo proviene del libro *L'Enjeu de la philosophie médiévale* de André de Muralt, Holanda, E. J. Brill, 1991, con permiso de la editorial. Traducción de Consuelo Gaitán Gaitán.

Guillermo de Ockham y Buridan, se anticipa, en efecto, al simbolismo lógico contemporáneo al concebir la posibilidad de un lenguaje cuya pertinencia se constituye no por su adecuación judicativa a lo real sino por el juego autónomo de sus propias reglas internas. Con esta finalidad, se desarrolló en la perspectiva de dos doctrinas de capital importancia. Por una parte, redujo la función significativa del verbo *ser* a su función lógica copulativa, dejando por ello de distinguir entre el alcance ontológico de la proposición y su valor lógico de sistema predicativo, es decir, entre la verdad y la corrección de la proposición. De otra parte, redujo la intención del intelecto a lo real en el acto psíquico viviente de la proposición a la función de substitución operativa a lo real (*suppositio*) que ejercen los términos correctamente dispuestos en el sintagma proposicional. Estos dos puntos de vista teóricos se complementan evidentemente el uno al otro, y su alianza ha sido, sin duda, la que entre las creaciones del genio medieval ha contribuido más eficazmente a introducir el ideal de un saber matematizado que la lógica formal contemporánea se propone llevar a término. Si la concepción de este tipo de saber es realmente legítima, sin embargo su ejecución, igualmente legítima, y sus aciertos prácticos han alentado el progresivo alejamiento de la filosofía y de la ciencia occidental respecto de la metafísica. Las fantasías verbales de la ontología heideggeriana sólo se conciben como reacción ante tal empobrecimiento espiritual. Aristóteles decía que es necesaria una metafísica para distinguir entre Sócrates y Sócrates sentado; hoy también se necesita una metafísica para distinguir entre una proposición predicativa (Sócrates

es hombre) y una ecuación matemática (2+2=4), puesto que es imposible reducir la una a la otra.

El estado actual de las ciencias es el resultado de una larga evolución de la civilización humana. Ya que ésta es obra del hombre, y éste es un "animal racional", todas sus obras están regidas y organizadas según las formas típicas y las estructuras determinadas de su pensamiento. Mientras el eslabón central de la historia intelectual de occidente siga siendo ignorado y despreciado, es imposible poner de relieve, con certeza, todas o al menos las principales estructuras de pensamiento que rigieron su desarrollo. La rehabilitación del pensamiento medieval, dentro de los límites de la experiencia histórica de que somos capaces, permite considerar la evolución de la civilización occidental como una continuidad sin rupturas. Aquélla muestra en particular que durante la Edad Media, más exactamente entre 1250 y 1350, aparecieron las primicias de la situación intelectual contemporánea, es decir, tanto la decadencia de una concepción filosóficamente unificada de los saberes humanos posibles —preconizada aquí— como el auge del saber formalizado unívoco que hoy pretende reinar exclusivamente. ¿Cómo podemos creer comprendernos a nosotros mismos si ignoramos cómo y por qué nació el tipo de pensamiento intelectual y científico que rige el mundo en el que nos movemos?

La filosofía, a finales del siglo XX, debe poner de manifiesto, comparar, organizar, criticar y juzgar las estructuras del pensamiento medieval. Algunos han propuesto una moratoria nuclear. Convendría soñar con una moratoria en el desarrollo de las ciencias exactas y "humanas" y en la carrera desenfrenada e

irresponsable hacia la aplicación práctica y comercial de sus resultados, siendo éste el momento de revaluar, bajo una nueva luz, la evolución del pensamiento occidental en estos últimos siglos, exactamente aquellos durante los cuales se han constituido precisamente las ciencias exactas y "humanas". A falta de tal moratoria, evidentemente imposible, corresponde a los medievalistas hacer, rápido y bien, la crítica a las formas de pensamiento que han comprometido al hombre occidental en la aventura de su civilización industrial y técnica. La rápida publicación de obras originales, cada vez más numerosas debería hacerla posible. Sin embargo, también aquí, como en el caso de la interpretación de la filosofía moderna, se verá que es preciso revisar muchas cosas y que es menester destruir muchas trivialidades.

El desarrollo del "neotomismo", por ejemplo, ha deformado de manera considerable la imagen de la evolución doctrinal de la Edad Media. Ha contribuido a difundir la idea falaz de que la tradición aristotélica de Santo Tomás se desarrolló victoriosamente durante los últimos siglos de la Edad Media, y que aquélla se perdió progresivamente a partir del siglo XVI para renacer a finales del siglo XIX. La verdad es muy distinta y la erudición contemporánea no ha logrado aún restablecerla por completo. La tradición tomista constituye ciertamente una corriente importante del pensamiento medieval, pero nunca dominó la escena intelectual y su pretensión de prolongar un auténtico aristotelismo ha sido incesantemente impugnada. De hecho, la tradición tomista dio paso al pensamiento de inspiración escotista, el cual, pese a las arremetidas de Guillermo de Ockham, permeó poco a poco todos los

dominios del pensamiento, al punto de suministrar a la filosofía moderna su principal instrumento de análisis, a saber, la distinción formal *ex natura rei* y correlativamente su objeto propio: la idea en su ser objetivo, idéntica y autónoma. La tradición escotista dirige la reforma de la teología realizada por Lutero y Calvino, quienes adaptan, sin saberlo, la noción escotista de la causalidad parcial de las causas concurrentes no recíprocas a la doctrina de la salvación y de la justificación y se contentan con invertir el orden de los términos que había establecido el semi-pelagianismo de los siglos XIV y XV. A un Dios todopoderoso que, para asegurar el poder autónomo y libre de su criatura, aliena dialécticamente su propia omnipotencia, oponen un Dios todopoderoso, ciertamente arbitrario, que ejerce sin límites su omnipotencia absoluta, alienando definitivamente el poder finito de su criatura. La tradición escotista también estructuró el ensayo sincrético de restauración aristotélica representado por la gran escolástica española del siglo XVI, y fue ella, sin duda, la que se propagó por toda Europa gracias a los colegios de los jesuitas.

Ante este desafío, como ante el de la física matemática que florecía en aquel entonces y cuyos "epistemólogos" creían, en ese momento, poder establecer los fundamentos imponiéndole precisamente una superestructura metafísica de inspiración escotista, la tradición tomista se encerró en sí misma y se contentó, particularmente desde el siglo XVI, con afirmar, cuando no con repetir, las posiciones aparentemente adquiridas y con rechazar las tesis de sus adversarios, sin buscar un diálogo con ellos, respetando la especificidad de sus estructuras propias. De ahí

se siguió que la tradición tomista no supo asegurar la coherencia de sus propios principios ni evitar dejarse influir por perspectivas de inteligibilidad ajenas a las suyas. Es muy cierto que una filosofía, como un ser humano, no descubre su propia verdad sino en el auténtico diálogo con el otro. Esta evolución, particularmente evidente en nuestra época en la obra de ciertos "neo-tomistas" como Jacques Maritain y Karl Rahner, entre los más conocidos, se manifestó desde el final de la Edad Media, cuando el escotismo dominante dejó sus huellas, incluso en el pensamiento de tomistas tan importantes como Capreolo, Cayetano y Juan de Santo Tomás. Dichas huellas se hallan por ejemplo en la doctrina del intencional, del concepto como representación del objeto, y del juicio que recae sobre la aprehensión. Todas estas nociones permiten ver fuertes vínculos con el *esse objectivum* escotista.

Con respecto a todos estos puntos la tradición tomista habría obtenido ventajas si se hubiera apoyado en la crítica que Ockham planteó a la filosofía escotista. Al tratar de analizar las estructuras propias del pensamiento de Ockham, como hubiese podido hacerlo conforme a sus principios aristotélicos, tal tradición habría descubierto que Ockham no era pura y simplemente "nominalista", como lo cree el conjunto de la crítica medieval y moderna (el término "nominalismo" ha sido empleado a tontas y a locas; incluso hoy se piensa que el conjunto de la reflexión filosófica y teológica que lleva hasta Lutero, pasando por Gregorio de Rimini y Gabriel Biel es simple y llanamente "nominalista", lo que es, por lo menos, exagerado), sino que su pensamiento metafísico se define como una metafísica del uno, como un sistema de absolutos que

coexisten independientemente de toda relación entre sí, que su epistemología permite, en consecuencia, la coexistencia sistemática de una lógica del nombre connotativo, ciertamente "nominalista", de una crítica "psicologista" del concepto y de una filosofía voluntarista de la libertad.

Esta concepción de la filosofía de Ockham permite explicar los más diversos e inesperados efectos doctrinales. Si el terminismo de su filosofía inaugura el camino, sorprendentemente fecundo en su orden, del simbolismo lógico, su "psicologismo" habría permitido a la noética tomista evitar cualquier influencia escotista. Le hubiera permitido, por ejemplo, comprender mejor que la *species* inteligible no es una cualidad formal que afecta el intelecto de una manera accidental cuasi entitativa, que el verbo mental, el concepto, no procede del intelecto como una verdadera *res* (cosa) puede proceder de un agente que la causa de manera realmente eficiente, que las expresiones de Santo Tomás que hablan, a este propósito, de la inmanencia del objeto conocido en el sujeto cognoscente, o del verbo que procede del intelecto, no tienen más que un valor metafórico; que la *species* inteligible es la cosa misma hecha inteligible por la operación inductiva del intelecto, que el concepto es la cosa misma entendida en acto gracias a una cierta *habitudo intelligentis ad rem intellectam*; que la *species* inteligible y *species* entendida actúan el intelecto según el ejercicio y no según la quididad, del modo como una causa formal objetiva actúa la operación de un sujeto agente y no como una causa formal entitativa informa un sujeto material; que la conciencia de sí no es el acto de un sujeto que reflexiona sobre los actos o los objetos

inmanentes que la determinan; que la reflexividad de la conciencia también es una metáfora, siendo la conciencia misma, por una parte, el hecho de la percepción animal en razón de la unidad analógica de la sensibilidad, propia y común, y por otra parte, se halla unida al modo de ejercicio imperfecto y confuso de un intelecto atado a la discursividad racional.

En general, el "psicologismo" de Ockham habría evitado al pensamiento occidental ceder ante los facilismos teóricos que se ha arrogado, al desarrollar las múltiples formas de la filosofía de la representación y de la conciencia, cuya estructura común puede reducirse fácilmente al siguiente esquema: puesto que la cosa conocida sería considerada como inmanente al sujeto cognoscente según un ser "representado", "intencional" o "ideal-objetivo", la conciencia vendría a definirse como una subjetividad cuyas operaciones y objetos propios equivalen a especificaciones. Además, la verdadera realidad de las cosas no puede mantenerse en sí misma quedando reducida a un cierto *esse deminutum*. Procede de la conciencia según los más diversos modos, de los cuales la procedencia de las ideas divinas en el escotismo da el esquema ejemplar, y la conciencia misma se hipostasia en instancia constitutiva universal, sujeto trascendental, Dios, naturaleza, historia, intersubjetividad o sociedad.

Lo que se ha dicho aquí del objeto conocido vale igualmente para el bien moral, el cual en la filosofía occidental moderna no es estimado como un fin amado o deseable, sino prescrito bajo la forma ideal-objetiva de una ley. Puesto que la ley puede ser concebida evidentemente como el *esse objectivum* del bien que hay que realizar (bonum faciendum) en cuanto represen-

tado a priori intencionalmente en la conciencia del sujeto práctico, como en la llamada filosofía de los valores, el valor (el bien, lo bello, lo verdadero) es un cierto *esse objectivum* práctico, un *esse volitum*, ya vislumbrado por Escoto, del fin de las diversas operaciones espirituales humanas en cuanto representado en la conciencia como deseable, creíble o cognoscible. El bien, representado, de este modo, como ley o valor, termina siendo también considerado como algo que procede de la conciencia hipostasiada en las diversas formas mencionadas de instancia constitutiva universal.[1]

Sin embargo, la causa final es también una cierta causa formal objetiva. Ella actualiza el ejercicio de la potencia desiderativa, pero no afecta la substancia de ésta como una causa eficiente puede afectar verdaderamente la realidad substancial del sujeto sobre el cual actúa. Es cierto que sobre este punto Ockham no podía ser de gran ayuda para la tradición de pensamiento tomista, ya que su "voluntarismo", su doctrina de una voluntad absoluta, es decir no finalizada formalmente, llega a negar precisamente la realidad

1 Contra esta especie de Proteo –inasible y que renace constantemente– que es la conciencia para la filosofía moderna, algunos pensadores contemporáneos, que se denominan "postmodernos" y "deconstructivistas", se rebelan vehementemente, con el riesgo evidente de suprimir pura y simplemente, junto con Derrida, Foucault y otros "neoestructuralistas", cualquier noción de sujeto, de individuo y de persona humana. Dos autores les han respondido con tenacidad, precisión y claridad. En Francia, Jacques Bouveresse, en *El filósofo entre los autófagos*, y en Alemania Manfred Frank en *Was ist Neostrukturalismus?* y *Die Unhintergehbarkeit von Individualität*. Sin embargo, es de temer que

de la causalidad final del fin y a atribuir al fin el papel de una causa eficiente que produce en la voluntad el amor de sí misma como su efecto primero e inmediato.[2] Y si puede parecer que los desarrollos de santo Tomás, y de Juan de santo Tomás a propósito del *amari*, del *appeti* del fin como efecto final primero del bien deseado en la voluntad, anticipan o recogen los términos del análisis de Ockham, basta un poco de reflexión filosófica para comprender que la analogía, sobre este punto, entre la doctrina de Ockham acerca de la causa final y la de la tradición tomista es solamente verbal, puesto que Ockham derriba la famosa fórmula aristotélica de *De generatione et corruptione* (7, 324b 14): "el fin mueve según la metáfora", atribuyendo al fin una causalidad realmente eficiente y metafóricamente final, mientras que el aristotelismo auténtico atribuía al fin una causalidad verdaderamente final y metafóricamente eficiente.

Comprender tales relaciones doctrinales es com-

---

la racionalidad reivindicada por el primero y la metafísica desarrollada por el segundo, no son suficientes para desatar el nudo de la situación presente. Bouveresse queda atrapado dentro de la objetividad ideal de los sentidos pensados del lenguaje. Frank retoma la herencia de la gran tradición idealista especulativa alemana, y su nueva teología, su "nueva mitología" desarrolla una de las hipóstasis de la conciencia mencionadas aquí.

2 Es preciso paralelamente señalar que la doctrina de Ockham del conocimiento absoluto de toda causalidad formal objetiva de la cosa conocida, favorece también la tendencia de la filosofía moderna de constituirse en filosofía exclusiva de la conciencia. Sin embargo, el *cogito* no debe ser concebido como una necesidad estructural del pensamiento de Ockham. Este no es más que una consecuencia marginal. Si existe un *cogito* en Ockham, éste es independiente de toda noción de *esse objectivum*.

prender la verdadera naturaleza del "voluntarismo" de Ockham y comprender que la tradición tomista no tiene nada que ver con él ni con ninguna de las concepciones absolutas de la libertad que la filosofía moderna y contemporánea desarrollará bajo la inspiración más o menos consciente del voluntarismo ockhamiano, aunque dicha tradición hubiera obtenido el mayor provecho y con ella la filosofía occidental en su conjunto, si hubiese conservado la lección del "psicologismo" de Ockham, que niega toda forma de *esse objectivum*.

Comprender tales relaciones doctrinales significa finalmente, tratar de evaluar, en su justa medida, la especificidad y las relaciones estructurales de las tres mayores doctrinas medievales: la de santo Tomás, la de Duns Scoto y la de Guillermo de Ockham, así como también la especificidad y las relaciones de estructura de todas aquellas doctrinas que giran alrededor de éstas.

La tarea es enorme. Es preciso repensar y revaluar toda la historia de la filosofía medieval. En efecto, se trata de establecer no sólo la especificidad estructural de las diversas doctrinas, sino principalmente el mutuo equilibrio de las múltiples tradiciones de escuelas y órdenes religiosas, mediante el método de análisis estructural que hemos propuesto, evitando tanto el escollo de la veneración hagiográfica como el de la exasperación escolástica. Ahora bien, si las filosofías medievales se rigen por estructuras de pensamiento determinadas, estas estructuras constituyen sistema, y si es así, se organizan según relaciones recíprocas que implican un orden determinado del pensamiento aristotélico y tomista, tal como se ha dicho. Si es verdad

que el método de análisis de estructuras de pensamiento puede permitir una epistemología verdaderamente filosófica, es necesario comenzar por penetrar el sentido profundo de la doctrina del Estagirita quien define sus principios. Santo Tomás es en este punto un guía bastante certero. No hay que olvidar, sin embargo, el inmenso esfuerzo de interpretación que han realizado todos aquellos que, a su lado o después de él, reclaman ser tributarios de la fuente aristotélica. Su aporte es inestimable sea que las hayan falseado o que las hayan recobrado auténticamente. Dicho aporte es probablemente más precioso cuando la han falseado. En efecto, la evolución misma de las doctrinas no aristotélicas explicita de una manera paradójicamente eficaz las exigencias de los principios aristotélicos, al desarrollar las consecuencias extremas que implica la negación de éstos. Como lo ha dicho Aristóteles (*Met.* a, 993 b 11), "es justo agradecer no solamente a aquellos cuyas opiniones compartimos, sino también a aquellos que han hablado con más superficialidad" y cuyo pensamiento no compartimos, como dice santo Tomás en su *Comentario*, "ya que éstos también nos son útiles, pues ejercitan la fuerza de nuestro entendimiento".

La doctrina del *esse objectivum*, victoriosa desde Escoto hasta Frege, rechazada vigorosamente por Ockham, imposible en Santo Tomás, impensable en Aristóteles, es un ejemplo contundente. Si hubiera, en efecto, un *esse objectivum*, un *esse cognitum* de la cosa en el alma intelectiva, el conocimiento no podría apoyarse sino en el *cogitatum* del *cogito*, según la expresión husserliana que un defensor de la 'realidad objetiva' de la idea, como Descartes, no habría rechazado: *ego*

cogito cogitatum. Una filosofía de la representación y de la conciencia debe, por lo tanto, admitir la necesidad de dos objetos de conocimiento en continuidad intencional y el paso obligado de la conciencia de uno al otro, de la manera que sea, la cosa en su 'esse objetivum' representada y conocida en la conciencia, luego la cosa misma en su realidad existente, como lo hace la filosofía moderna llamada clásica, en el caso particularmente evidente de Descartes. Sin embargo, pareciera que lo anterior equivale a "decir dos veces la misma cosa" como lo explica Aristóteles en la Metafísica (D 1021 a 30 ss.) y negar la unidad necesaria del objeto intencional de la conciencia, unidad que defiende constantemente Husserl a partir de las *Investigaciones lógicas*.[3] La filosofía de la representación y de la conciencia podría intentar sea, reducir el *cogitatum* al *cogito*, si no al *ego*, según todos los tipos de idealismo trascendental, subjetivo o intersubjetivo, y abandonar definitivamente la referencia a un real independiente; o por el contrario, transformarse merced a una conversión radical, semejante a la *Kehre* heideggeriana, en una onto-logía en la cual el discurso humano es el ser-revelado del ser-mismo, que se manifiesta en, por y a sí mismo; o finalmente, renunciar a reducir uno a otro los términos de la intencionalidad y constituir, con-

3 *Investigaciones lógicas*, II, I, parág. 14. Al igual que la conciencia no podría captarse independientemente del objeto, tampoco podría pasar de un objeto "inmanente" en tanto que objetividad al mismo objeto "trascendente" en tanto que término último de la intencionalidad. Dos aspectos de la superación que realiza Husserl respecto a Descartes. Sobre estos puntos esenciales de la fenomenología, véase Muralt, *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliana*.

forme al modelo de la *suppositio* medieval, un simbolismo lógico que le permita al lenguaje sustituirse operativamente a lo real. Tres caminos que son los ejemplos más característicos de la filosofía contemporánea y cuyas estructuras de pensamiento se correlacionan evidentemente.

EL PENSAMIENTO DE OCKHAM

Alfonso Flórez Flórez

I. VIDA DE OCKHAM

Guillermo de Ockham nació en 1285. Probablemente en el poblado de Ockham cerca de Londres. En 1306 recibió el subdiaconado, y comenzó los estudios de teología en 1309 en Oxford. Entre 1317 y 1319 realizó el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, alcanzando el grado de bachiller formado, y en los siguientes dos años completó los requisitos para el grado de maestro en teología. Sin embargo, no pudo ejercer la función magisterial en la cátedra de los franciscanos en Oxford tanto porque había varios aspirantes antes que él, como por la oposición del canciller de la universidad, Juan Lutterell. Probablemente prosiguió sus estudios en el *studium generale* de Londres, donde enseñó y escribió la totalidad de su obra no política. En 1324 fue llamado a la corte papal en Aviñón para responder por 56 tesis sospechosas de herejía que Lutterell había presentado ante el papa. Dos años después, la comisión encargada del examen declaró 51 proposiciones censurables, aunque ninguna fue condenada formalmente. Durante su estadía en Aviñón, Ockham se vio envuelto en la controversia que entonces enfrentaba al papa con los franciscanos respecto de la pobreza franciscana. Ockham tomó partido por Miguel de Cesena, general de la orden, y concluyó que Juan XXII estaba contradiciendo el evan-

gelio y, por lo tanto, no era verdadero papa. Tras consignar esto por escrito, Guillermo, Miguel y otros huyeron con el sello de la orden, siendo excomulgados, y fueron a acogerse a la protección de Luis de Baviera, entonces en Pisa. En 1329 llegó Ockham a Munich, donde se estableció, dedicando el resto de su vida a escribir numerosos tratados contra el poder político del papa. Allí murió en 1347, probablemente no a causa de la peste negra, como se creyó por mucho tiempo.

2. LOS PRINCIPIOS DE SU PENSAMIENTO

Hay que comenzar diciendo que en la obra de Ockham no se encuentra una presentación que se pueda llamar estrictamente filosófica. Es cierto que hay obras dedicadas a temas filosóficos específicos, como la lógica y la física, pero ideas importantes de lógica y de física se hallan también en obras teológicas, en donde asimismo hay que buscar pasajes importantes para su metafísica, epistemología y ética.

Como religioso y como franciscano, no hay para Ockham sino una realidad primaria, autosuficiente, necesaria y absoluta, Dios todopoderoso, creador de todo lo que no es Él. Esto no quiere decir, sin embargo, que no le reconozca a la razón del hombre una autonomía propia tal que por encima de ella sólo se encuentra la Sagrada Escritura, y la tradición y el magisterio de la Iglesia. Pero el ejercicio de la razón debe estar asentado en las bases firmes de la experiencia y la observación, pues hay que descubrir cómo son las cosas y no prescribirles cómo deben ser, ya que,

como se acaba de indicar, sólo uno es necesario, Dios, siendo todo lo demás radicalmente contingente.

De esto se sigue que el principio guía del pensamiento de Ockham es que todas las cosas, salvo las que envuelven contradicción, son posibles para Dios. Así, Él puede producir inmediatamente cualquier cosa que haya producido mediatamente por causas segundas, trátese de la sustancia y sus accidentes, o de la materia y la forma. La aplicación de estas ideas se completa con un principio que no es de Ockham mismo, pero cuyo uso sí será él quien lleve más lejos: "en vano se hace con más cosas lo que puede hacerse con menos" (*frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*), o también, "una pluralidad no se debe establecer sin necesidad" (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*). Se trata de la famosa "navaja de Ockham", cuya formulación más conocida "los entes no se deben multiplicar sin necesidad" (*entia non sunt multiplicanda sine necessitate*) no se encuentra, sin embargo, en sus escritos. Lo que la navaja de Ockham dice es que detrás de todo *enunciado* debe haber una causa suficiente de su verdad, y tal causa sólo puede ser la observación, una intuición lógica, la revelación divina, o una deducción a partir de éstas. La navaja de Ockham es un principio metodológico o epistemológico, no ontológico, pues un *hecho* contingente no puede tener una causa suficiente, pues Dios no obra necesaria sino libremente. En otras palabras, como toda criatura es contingente, su existencia no se puede explicar sino por una causa necesaria. El conjunto de todos los órdenes del mundo posibles para Dios es necesario aunque *este* orden real sea contingente. Así se articula la investigación del teólogo, del epistemólogo y del lógico.

3. CONOCIMIENTO INTUITIVO Y CONOCIMIENTO ABSTRACTIVO

Ockham sigue a Aristóteles en la consideración de lo que es el conocimiento científico. Para que una proposición pueda ser conocida científicamente se requiere que sea deducida de modo silogístico de proposiciones necesariamente verdaderas. Esto indica que el conocimiento científico consta de proposiciones que son verdaderas en cualquier mundo posible, es decir, necesarias; tal es el caso de las proposiciones de la lógica, de las matemáticas y de diversas proposiciones teológicas y metafísicas. Las proposiciones sobre un estado de cosas de nuestro mundo son contingentes y, por lo tanto, no se ajustan a la definición de conocimiento científico, como tampoco lo hacen verdades reveladas que no son evidentes para nosotros.

Pero no sólo los enunciados científicos son evidentes y necesarios. El conocimiento del hombre comienza con la aprehensión de hechos singulares contingentes, tal aprehensión se llama 'conocimiento intuitivo'. Por el conocimiento intuitivo yo puedo formar el juicio de que la cosa aprehendida existe. Esto prueba que la facultad primaria de esta operación no es la sensibilidad sino el intelecto. Cuando yo conozco algo sin que pueda pronunciarme sobre la existencia actual o no de ese algo, estoy abstrayendo (no en el sentido del universo) mi conocimiento de la existencia o no existencia del objeto; tal operación se llama 'conocimiento abstractivo'.

Hasta aquí todo parece relativamente conocido, si bien un escotista o un tomista podrían protestar por

la excesiva insistencia, a su juicio, de que lo conocido es estrictamente singular. Pero Ockham enfatiza además la omnipotencia divina para obrar inmediatamente todo aquello que haya sido producido mediatamente, luego, podrá darse en el intelecto un conocimiento intuitivo sin contraparte objetiva; esto no quiere decir que se intuye como existente algo que no lo es (eso no sería conocimiento) sino que se intuye como no existente algo que no existe pero que podría hacerlo. Aparentemente paradójico, esto no es muy distinto del conocimiento intuitivo que Dios tiene de cosas que, por ejemplo, existirán en el futuro.

De la comparación de varios conocimientos abstractivos de singulares resulta el concepto universal, predicable él mismo de una pluralidad de singulares. Con Ockham logra el multisecular problema de los universales una nueva y revolucionaria solución. En efecto, Ockham aplica irrestrictamente los principios de la lógica, en particular el principio de no contradicción, para mostrar que es absurdo sostener que al concepto universal corresponde en la realidad algo universal del modo que sea, pues si eso sucediese no se entendería cómo una *misma* naturaleza universal o común puede estar presente simultáneamente *toda* ella en varios individuos distintos. Combina estos argumentos con ciertas consecuencias que se siguen de su principio de economía –navaja de Ockham– para enfatizar que en la realidad que se da fuera del alma no existe nada que no sea estrictamente singular y por derecho propio, quedando el universal, pues, recluido en el intelecto, siendo sólo un signo apto para ser predicado de varios individuos.

4. TEORÍA DE LOS TÉRMINOS

Una vez en posesión de conocimientos universales abstractos, se puede proceder a desarrollar las diferentes ciencias. La lógica es la ciencia que enseña cómo organizar dichas nociones en proposiciones y argumentos sistemáticos de los cuales pueda obtenerse la verdad. Como herramienta del trabajo científico, la lógica es una ciencia práctica. En este campo se da el esfuerzo teórico de mayor importancia en Ockham.

El tema de la lógica se divide en tres partes, que estudian sucesivamente los términos, las proposiciones y los razonamientos. Ahora bien, en cada una de estas divisiones se pueden distinguir tres niveles: el mental, el hablado y el escrito. Considérese el caso de los términos, precisando primero que es término, en el sentido más amplio, todo aquello que puede funcionar como sujeto o como predicado de una proposición. Pero como una oración puede ser término en este sentido –por ejemplo, 'el hombre es animal es una proposición verdadera'–, Ockham precisa que entiende como término todo aquello que puede ser sujeto o predicado de una proposición sin ser él mismo proposición, lo que aún es muy amplio, pues permite la construcción de oraciones que tienen verbos, adverbios, preposiciones, etc., como sujeto –por ejemplo, 'lee es verbo', 'desde es preposición'–, y son falsas si tales términos se toman significativamente. Entonces, en sentido estricto sólo será término aquello que no siendo él mismo una oración y tomándose significativamente pueda operar como sujeto o predicado de una proposición. Es propio del término,

entonces, tener una función significativa, la misma que permite determinarlo como tal.

Aclarado qué se entiende por término, hay que ver qué relaciones se dan entre las distintas clases de términos, es decir, el mental, el hablado y el escrito. Los términos mentales –llamados también conceptos o intenciones del alma– significan de un modo directo y natural el objeto significado, mientras que los términos hablados se instituyen para significar aquellas mismas cosas significadas por los términos mentales, es decir, que están subordinados en la significación a los términos mentales, pero no porque signifiquen primariamente un concepto del alma, sino porque de un modo convencional se ha establecido que su significación sea la misma que la del respectivo término mental. Sin tal operación de institución del significado, el término hablado no significaría nada. Ahora, por ser su significado convencional, puede cambiar por un nuevo acto de imposición, y por significar aquello mismo que su respectivo concepto, si éste sufre una alteración de su significado, lo mismo le pasará al término hablado que de aquél depende. El término mental, por su parte, no significa convencional sino naturalmente, por lo que no puede cambiar su significado arbitrariamente sino que significa necesariamente su objeto. Entre los términos hablados y los escritos se dan, proporcionalmente, las mismas relaciones que se han descrito entre los términos mentales y los hablados.

Otra distinción de los términos que vale la pena indicar es la de los términos categoremáticos y la de los sincategoremáticos. Son sincategoremas aquellos

términos que tienen significación determinada sólo cuando están asociados a un categorema. Por ejemplo, 'todos' no tiene de suyo una significación definida, pero la logra en 'todos los hombres', pues cuando se adjunta al categorema 'hombres', que como tal sí tiene una significación determinada, pasa a significar justamente a todos los hombres. Los sincategoremas vienen a cumplir la función de las modernas constantes lógicas, y dan la forma de la proposición, mientras su contenido proviene de los categoremas.

La división más importante de los términos categoremáticos es la que se da entre términos absolutos y connotativos, significando los primeros de un modo único aquello que significan, mientras los segundos significan indirectamente algo más. 'Hombre', por ejemplo, es un término absoluto, pues no significa sino a cada uno de los que son hombres; 'blanco', por su parte, junto con la cosa que es blanca significa además la blancura, y por eso es un término connotativo. Nótese, sin embargo, que 'blancura' es un término absoluto, pues con él no se significa sino la cualidad de la blancura, sin connotarse nada adicional. Los elementos primarios de nuestro conocimiento vienen dados por los términos absolutos, resultado del contacto inmediato entre el intelecto y los objetos, y de los actos subsecuentes de abstracción. Es por eso que los términos absolutos son susceptibles de recibir una definición real, que expresa la naturaleza de la cosa y nada más, mientras que los términos connotativos sólo pueden recibir una definición nominal, que explica qué se está significando con la palabra, es decir, que indica qué debemos entender con tal palabra.

Ockham también establece una distinción en los

términos hablados y escritos, entre los que son de primera y los que son de segunda imposición, entendiéndose por imposición el acto de asignarle un significado a una palabra. Son términos de primera imposición aquellos que significan algo distinto de las palabras mismas, y son términos de segunda imposición aquellos cuya significación cae en el propio ámbito del lenguaje. Así, 'hombre', 'blanco' son términos de primera imposición, pero 'sustantivo', 'adjetivo' son términos de segunda imposición, pues significan también otras palabras. Los términos de segunda imposición significan siempre términos de primera imposición. Debe hacerse notar que aunque esta división es propia de los términos hablados o escritos, en cierta forma corresponde a los términos mentales también, pues aunque no todas las distinciones gramaticales tienen una contraparte conceptual –por ejemplo, la conjugación, la declinación–, hay algunas que son comunes a ambos campos –por ejemplo, el sustantivo, el verbo–. Así, son términos de segunda imposición en sentido estricto los que sólo corresponden al campo del lenguaje hablado o escrito, mientras que son términos de segunda imposición en sentido amplio aquellos que también pueden encontrarse en el lenguaje conceptual.

Una distinción semejante se establece a nivel de las intenciones del alma, pues así como hay intenciones o conceptos que no significan otras intenciones –las intenciones primeras–, hay intenciones o conceptos que sí significan otras intenciones o conceptos –las intenciones segundas–. Las intenciones segundas significan siempre intenciones primeras. Ahora bien, los términos del lenguaje hablado o escrito que

corresponden a estas intenciones se denominan abreviadamente términos de primera intención y términos de segunda intención, pero hay que recordar que tales términos son ante todo términos de primera imposición. Ejemplos de los primeros son 'Sócrates', 'blancura', etc.; ejemplos de los segundos son 'género', 'especie', 'universal', etc.

Con la significación de los términos se entrelaza de un modo complejo la suposición. La teoría de la suposición investiga cuáles son las cosas por las que un término puede darse en una proposición y cuáles no. La suposición es una propiedad que corresponde a los términos pero sólo al interior de la proposición, distinguiéndose por ello de la significación, que no necesita de un contexto proposicional para darse. El contexto proposicional es esencial porque un término supone sólo por referencia a su contraparte proposicional, es decir, cuando el sujeto supone por algo, se denota que el predicado se predica del sujeto como tal o del pronombre que lo muestra; cuando el predicado supone por algo, se denota que el sujeto opera como sujeto respecto de él o del pronombre que lo muestra. Por la suposición, como referencia recíproca entre el sujeto y el predicado, logra la proposición una unidad interna suficiente para fundar una teoría de la verdad.

La suposición puede ser de tres clases: personal, simple y material. La suposición es personal cuando un término se toma significativamente y supone por su significado, cualquiera que él pueda ser. Sin entrar en más detalles, se puede decir que la suposición personal se divide en discreta (el sujeto en 'Sócrates es hombre') y común. La suposición común puede ser

determinada (el sujeto y el predicado en 'el hombre es animal') y confusa; la confusa puede ser sólo confusa (el predicado en 'todo hombre es animal') o confusa y distributiva (el sujeto en 'todo hombre es animal'). La suposición personal contiene los elementos de la teoría escolástica de la cuantificación y es posible que también sirviera para hacer deducciones en lenguaje natural sin tener que recurrir a la formalización.

La suposición simple se da cuando un término supone por una intención del alma y no se toma significativamente. Como se puede ver por la definición, el sujeto de la proposición 'el hombre es una especie' tiene suposición simple; en efecto, 'hombre' no supone allí sino por un concepto del alma.

La suposición material se da cuando un término no se toma significativamente, pero supone por un signo hablado o escrito. Así, el sujeto de las proposiciones 'hombre es un nombre' u 'hombre tiene dos sílabas' tiene suposición material.

Un término cualquiera, mental, hablado o escrito, puede tener estas tres clases de suposición, aunque hay que precisar que si el predicado no tiene suposición personal, la proposición ni siquiera podría formarse, por lo que la aclaración no puede convenir sino a los términos que operan como sujeto de la proposición. De hecho, un término debe tomarse siempre con suposición personal —esto es, significativamente y por su significado—, a menos que se indique lo contrario; y un término no puede tener suposición simple o material *solamente*, pues primero la tuvo que tener personal. Esto apunta a un hecho básico en la consideración ockhamiana del lenguaje: el lenguaje se establece primariamente para hablar de cosas

determinadas, estén en el alma o fuera de ella, no para hacer lógica (como ocurre con la suposición simple y los términos de segunda intención) o gramática (como ocurre con la suposición material y los términos de segunda imposición). La función originaria del lenguaje es la de referir al mundo y poder así hablar de él. La comunicación es la razón de ser del lenguaje.

A PROPÓSITO DE GUILLERMO OCKHAM

LA CIENCIA —SEGÚN OCKHAM— que mira a los existentes (singulares), tiene por objeto los *conceptos*, y éstos no son realidades, sino significaciones; existen como significantes *en lugar de* los significados que designan. La perspectiva es asombrosamente nueva: inaugura una tradición cuyas consecuencias está recuperando actualmente la investigación.

F. Chatelet

LA INFLUENCIA DISOLVENTE DE OCKHAM y del ockhamismo sobre las formas anteriores del pensamiento medieval fue inmensa y duradera; muchos de sus escritos eran de intención política, pero su lógica (en un sentido amplio), que fue desarrollada en Oxford, siempre fue básica y operativa.

I. Thomas

"LA NAVAJA DE OCKHAM" NO ES, por supuesto, una regla justificada arbitrariamente ni por su éxito. Dice que las unidades sígnicas innecesarias no son significantes.

L. Wittgenstein

OCKHAM POSEYÓ UN EXTENSO conocimiento de la obra de los grandes escolásticos que le habían precedido, y estaba considerablemente familiarizado con Aristóteles. Pero aunque es posible discernir en otros filósofos anticipaciones de ciertas tesis de Ockham, parece que la originalidad de éste es incontestable.

F. Copleston

ESTE PENSAMIENTO, tomado en su conjunto, puede ser considerado de diversas formas. Si se lo compara con el de sus predecesores, y si se tiene en cuenta su influencia en la historia posterior de la teología, quedaremos sorprendidos por la fuerza corrosiva que encierra: al rechazar la unión íntima del saber y de la fe, al negar que la teología sea una ciencia, rompe con esa armonía que caracterizó el florecimiento de la escolástica en el siglo XIII.

J. Jolivet

CONSTRUCCIONES QUE SE DESHACEN, un dato que reaparece, simple y seguro: tal parece el movimiento esencial del ockhamismo. De ahí el papel que representa una máxima que Ockham no ha inventado, pero que debía quedar unida a su nombre... uno de los principios de su teología *pluralitas non est ponenda sine necessitate ponendi.* No es necesario establecer la pluralidad si no es necesario establecerla.

P. Vignaux

SI UN SIGNO *no es necesario* carece de significado. Este es el sentido del principio de Ockham.

L. Wittgenstein

LO QUE PRETENDEMOS, al calificar el llamado "nominalismo" de Ockham de "filosofía del lenguaje", es simplemente formular el hecho innegable de que él interpreta el concepto —con notable originalidad— como signo lingüístico natural; interpretación que a su vez implica toda una visión del conocer como resultado de un sistema (Ockham diría un "complexum") de signos lingüísticos naturales.

T. de Andrés

CON EL NOMINALISMO, Ockham asesta el golpe de gracia a la Escolástica, al considerar los universales como términos, conceptos de la mente separados de las cosas sensibles, limita el conocimiento a lo individual: la única realidad cognoscible es la que viene revelada por la experiencia; la filosofía, separada de la religión, queda abierta de manera exclusiva a los problemas del mundo, del más acá, y todos los hombres, sin distinción, pueden tener acceso a ella.

N. Rossi

CRONOLOGÍA

GUILLERMO DE OCKHAM
(1285-1349)

AÑO	GUILLERMO DE OCKHAM
1285	Fecha probable del nacimiento de Guillermo de Ockham en el pueblo de Ockham, condado de Surrey, al sur de Londres. Aunque se desconocen los orígenes de Guillermo, existe acuerdo en que procedía de una familia humilde de comerciantes.
1287	
1289	
1290	
1293	
1294	
1295	
1296	
1298	
1300	Inicia sus estudios en la escuela parroquial del condado de Surrey. La enseñanza impartida en la época incluía el estudio del latín, la teología y las matemáticas.

CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL	AÑO
	1285
En la dieta imperial de Wurzburgo, Rodolfo I promulga una tregua para el imperio.	1287
Se inicia la guerra entre Castilla y la Corona de Aragón. Fracasa un nuevo intento de invadir Cataluña por parte de Francia.	1289
Muere Rodolfo I. Se cambia la modalidad de elección del emperador, que ya no se lleva a cabo por la totalidad de los príncipes, sino por un cierto número de privilegiados o príncipes electores. Nace Marsilio de Padua.	1290
En Florencia se excluye a la nobleza del gobierno de la ciudad.	1293
Es elegido el papa Bonifacio VIII.	1294
Felipe el Hermoso ocupa la Aquitania inglesa. Juan Balioli de Escocia se alía con Felipe contra Eduardo de Inglaterra. El papa Bonifacio VIII propone medidas contra Francia y libera a los electores alemanes de su obediencia al rey Adolfo, aliado con Eduardo I.	1295
Bonifacio VIII promulga la bula *Clericis laicos* en la que somete a los príncipes a las contribuciones del clero; Felipe de Francia replica con una prohibición de donativos a la iglesia. Comienza la construcción de la catedral de Florencia.	1296
El rey Adolfo es depuesto por los príncipes electores. Alberto de Habsburgo es elegido emperador en Francfort. Se inicia la construcción de la catedral de Barcelona.	1298
Los príncipes electores del Rhin conciertan una alianza protectora contra el rey Alberto I. El papa Bonifacio VIII anuncia el primer año de jubileo de la iglesia católica. Felipe IV se apodera de Flandes. Se funda el estudio general de Lérida, primera universidad de Cataluña.	1300

AÑO	GUILLERMO DE OCKHAM
1302	
1304	
1306	Es ordenado subdiácono.
1307	
1308	
1310	Ingreso de Ockham a la orden de los franciscanos, fundada hacia 1309 por los seguidores de san Francisco de Asís y santa Clara. En Inglaterra la orden se mostró particularmente severa respecto al asunto de los votos de pobreza absoluta, lo que influyó notablemente en Ockham y en la postura que más tarde sostendrá en las polémicas con diversos representantes de la iglesia.
1311	Inicia sus estudios superiores en Oxford como estudiante de teología. La orden franciscana, a la que pertenece, vive un período de esplendor intelectual y produce pensadores de la talla de Duns Scoto, Roger Bacon, Thomas de York, entre otros. Ockham hará más tarde parte de este grupo.
1313	
1315	Comienza a ejercer su actividad como lector de la Biblia hasta el año de 1317.
1316	
1317	Inicia sus comentarios a las célebres *Sentencias* de Pedro Lombardo.

CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL	AÑO
Sometimiento por parte de Alberto I de los príncipes electores del Rhin. Levantamiento de los tejedores flamencos contra los franceses. Felipe IV rechaza las pretensiones papales acerca del poder temporal de la iglesia; Bonifacio VIII promulga la bula *Unam sanctam* en la que puntualiza de nuevo sus pretensiones.	1302
Nace Petrarca.	1304
	1306
Felipe IV de Francia actúa contra la orden de los Templarios para apoderarse de sus riquezas y posesiones. En Inglaterra Eduardo II sucede a su padre Eduardo I.	1307
Muere el filósofo escocés Juan Duns Scoto.	1308
	1310
Se realiza el XV concilio ecuménico. Enrique VII es coronado en Milán.	1311
Nace Boccaccio.	1313
En la disputa por el trono alemán, los cuatro cantones se colocan al lado de Luis de Baviera.	1315
El obispo de Aviñón es elegido papa en Lyón con el nombre de Juan XXII.	1316
	1317

AÑO	GUILLERMO DE OCKHAM
1319	Se dedica al estudio, la labor de autor y las disputas escolásticas hasta el año 1324.
1321	
1322	
1323	
1324	En un ambiente de creciente ruptura entre los franciscanos y el papa Juan XXII, Ockham recibe la orden de comparecer ante el tribunal eclesiástico en la corte papal de Aviñón. Debido a este hecho, no le es otorgado el título de doctor, pese a que había completado el ciclo de estudios requeridos. Su título de *inceptor* o bachiller se debe al hecho de que nunca llegó a enseñar como doctor.
1327	Encuentro en Aviñón con Miguel de Cesena, el general de la orden de los franciscanos, quien había sido convocado por el papa Juan XXII para dar cuenta de sus ataques a las constituciones pontificias relativas a la pobreza. Motivado por el general de la orden, Ockham se interesa por la disputa sobre la pobreza.
1328	Huye de Aviñón en compañía de Miguel de Cesena, Bonagratia de Bérgamo y Francisco de Ascoli. Los cuatro fugitivos son excomulgados por el papa; más tarde se reunen en Pisa con el emperador Luis de Baviera y desde allí marchan todos a Munich.
1330	

CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL	AÑO
	1319
Muere Dante.	1321
Luis de Baviera derrota a Federico el Hermoso y lo hace prisionero.	1322
El papa Juan XXII nombra a Roberto de Nápoles vicario de Italia, sancionando así sus apropiaciones como derechos imperiales y reaccionando contra Luis de Baviera, quien se había apoderado de la corona sin aprobación papal.	1323
Juan XXII excomulga a Luis de Baviera. Muere Marco Polo.	1324
	1327
Luis de Baviera penetra en Roma y se hace coronar emperador por representantes del pueblo romano. El emperador declara depuesto al papa de Aviñón y eleva como antipapa a un franciscano, Nicolás V, que posteriormente se somete a Juan XXII.	1328
Luis de Baviera se reconcilia con los Habsburgo. Arcipreste de Hita: *Libro de buen amor*.	1330

AÑO	GUILLERMO DE OCKHAM
1331	Se establece en Munich a pedido de Luis de Baviera. Se inicia el período más fecundo de su vida con la redacción de sus grandes obras, entre ellas el *Scriptum in librum unum* y los *Quodlibeta septem*. Por esta misma época sostiene una larga polémica con los papas Juan XXII y Clemente VI en torno a cuestiones teológicas y políticas. Los aspectos más destacados de esta polémica se reunirán luego en una de sus obras más famosa titulada *Opera política*.
1334	Pese a la muerte en Aviñón del papa Juan XXII, la situación de Ockham con la iglesia no cambia; la excomunión se mantiene vigente. Continúa en su polémica contra el papado, esta vez contra el papa Benedicto XII.
1337	De esta época parece datar la redacción de su obra *Principios de teología*. Aunque como en el caso de su obra *Tractatus de successivis*, se cree que ambas son compilaciones hechas por otra mano a partir de escritos originales del filósofo.
1339	
1340	
1347	Tras la muerte de su protector Luis de Baviera, su situación no es fácil en Munich. Trata de dar algunos pasos para reconciliarse con la iglesia; aunque la misma iglesia preparó una fórmula de sumisión, no se sabe si llegó a firmarla y si la reconciliación tuvo efecto en algún momento.
1348	
1349	Muere en Munich, al parecer de peste negra.

CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL	AÑO
Nace François Villon.	1331
Muere el papa Juan XXII y es sucedido por Benedicto XII.	1334
	1337
Eduardo III, para hacer valer sus pretensiones al trono francés (es nieto de Felipe IV), emprende una tentativa de invasión en el norte de Francia. Comienzo de la Guerra de los Cien Años.	1339
Triunfo de la flota de Eduardo III sobre la flota francesa. Nuevo fracaso de la invasión a Francia.	1340
Muere Luis de Baviera. Expansión de la peste negra por toda Europa. Levantamiento popular en Roma al mando de Cola di Rienzo. Carlos IV sube al trono de Bohemia. Eduardo III desembarca en Normandía y avanza casi hasta París.	1347
Muere Don Juan Manuel, autor de *El conde Lucanor*. Se funda en Praga la primera universidad alemana.	1348
	1349

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, N., *Guillermo de Ockham*, México, Jus, 1941.

Baudry, L., *Guillermo de Occam. Su vida, sus obras, sus ideas sociales y políticas*, Buenos Aires, Emecé, 1946.

Beuchot, M., *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, UNAM, 1981.

Canella, G., *El nominalismo de Guillermo de Occam*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1962.

De Andrés, T., *El nominalismo de Guillermo de Occam como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1965.

Farré, Sada L., *El espíritu de la filosofía inglesa*, Buenos Aires, Losada, 1952.

Giacón, S. J. C., *Guillermo de Occam. Ensayo histórico-crítico sobre la formación y decadencia de la escolástica*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1961.

Gilson, E., *La filosofía de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1965.

Guelluy, R., *Filosofía y teología en Guillermo de Ockham*, Buenos Aires, Kraft, 1948.

Hamelin, A., *La escuela franciscana desde su comienzos hasta el occamismo*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1959.

Haskins, C. H., *Estudios sobre la historia de la ciencia medieval*, México, Jus, 1934.

Kneale, W. y M., *El desarrollo de la lógica*, Madrid, Tecnos, 1972.

Michalski, C., *Las corrientes filosóficas en Oxford y París durante el siglo XIV*, Córdoba, Universidad católica, 1940.

Moody, E. A., *La lógica de Guillermo de Ockham*, Buenos Aires, Columba, 1947.

Rábade Romeo, S., *Guillermo de Occam y la filosofía del siglo XIV*, Madrid, BAC, 1966.

Vignaux, P., *El pensamiento en la Edad Media*, México, F. C. E., 1961.